

LXXXI

BYZANTION

REVUE INTERNATIONALE DES ÉTUDES BYZANTINES

2011 – Tome LXXXI

BYZANTION



*Publié avec l'aide financière de la Fondation Universitaire de Belgique
et du Fonds National de la Recherche Scientifique*

2011

BYZANTION

REVUE INTERNATIONALE DES ÉTUDES BYZANTINES
PUBLIÉE PAR L'ASSOCIATION SANS BUT LUCRATIF «BYZANTION»
FONDÉE EN 1924 PAR Paul GRAINDOR ET Henri GRÉGOIRE
www.kbr.be/~tnazyb/

Conseil d'administration :

Jacques SCHAMP, président ; Lydie HADERMANN-MISGUICH, vice-présidente ; Véronique SOMERS, secrétaire ; Jean BALTY, Mgr Paul CANART, Bernard COULIB, Marc DE GROOTE, Anne DUHOUX-TIHON, Peter VAN DEUN, Catherine VANDERHEYDE, Edmond VOORDECKERS, Panayotis YANNOPOULOS.

Comité de rédaction :

Marc DE GROOTE, Anne DUHOUX-TIHON, Peter VAN DEUN et Jacques SCHAMP (président).

Trésorerie :

Panayotis YANNOPOULOS.

BYZANTION paraît en un seul volume annuel.

Prix de l'abonnement annuel, payable d'avance, port non compris : 70 €.

Rédaction, abonnements et ventes :

UNIVERSA, Hondeweg, 24, B-9230 Wetteren (Belgique).

© *Byzantion*, 2011

ISSN 0378-2507

Ce fascicule a paru le 15 novembre 2011

BYZANTION

Revue Internationale des Études Byzantines

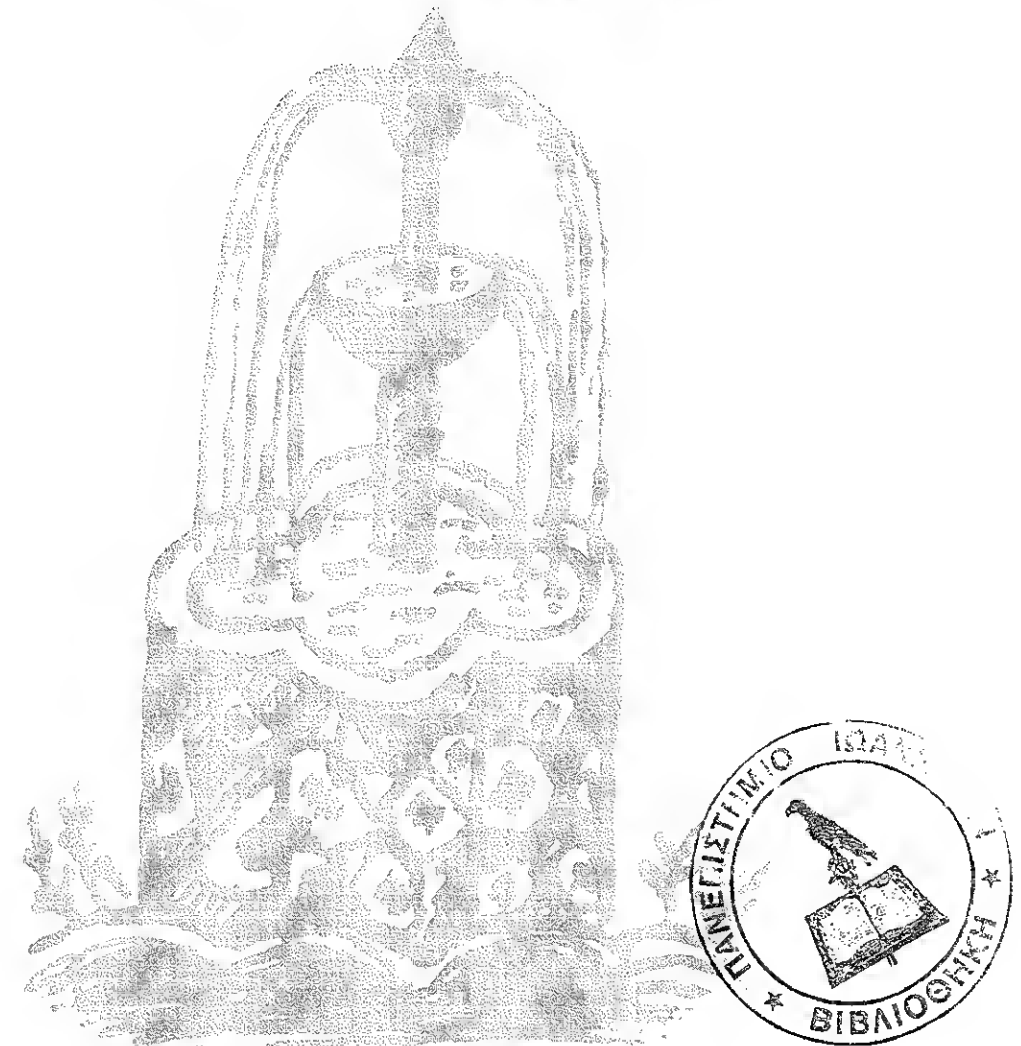
www.kbr.be/~tnazyb/

ISSN 0378-2506

BYZANTION

REVUE INTERNATIONALE DES ÉTUDES BYZANTINES

2011 – Tome LXXXI



*Publié avec l'aide financière de la Fondation Universitaire de Belgique
et du Fonds National de la Recherche Scientifique*



NOTE IMPORTANTE

La Rédaction de *Byzantion* demande aux collaborateurs de la revue de respecter ce qui suit :

1° Ne pas dépasser 30 pages imprimées par article, notes et références comprises ; les pages supplémentaires seront facturées aux auteurs. Toutefois, à titre exceptionnel, le comité de rédaction peut accepter pour des raisons scientifiques des infractions à la règle.

2° Faire parvenir à la Rédaction une copie imprimée de leurs articles et un exemplaire sur disquette avec mention du système et du programme utilisés, ainsi que les caractères de la police grecque utilisée.

Indiquer à la fin leurs nom, institution, adresse (privée ou professionnelle) et E-mail.

Joindre deux résumés de 5 à 6 lignes, l'un dans la langue de l'article, l'autre en anglais.

3° Indiquer, lors de la rédaction des notes, les

- NOMS DES AUTEURS (anciens ou modernes) : en petite capitale, précédés des initiales des prénoms,
- *Titres* (livres, articles, revues, collections, séries) : en italique (translittérés en caractères latins pour les écritures autres que latine et grecque),
- lieux d'édition, dans la langue de l'article proposé à *Byzantion*,
- p. = page(s) (S. pour l'allemand) ; col. = colonne(s) ; fig. = figure(s) ; pl. = planche(s),

4° Utiliser seulement les abréviations autorisées ci-dessous.

ABRÉVIATIONS AUTORISÉES

AASS	<i>Acta Sanctorum</i>
AB	<i>Analecta Bollandiana</i>
ACO	E. SCHWARTZ, <i>Acta Conciliorum Oecumenicorum</i>
AHR	<i>The American Historical Review</i>
AJP	<i>American Journal of Philology</i>
BHG	<i>Bibliotheca Hagiographica Graeca</i>
BF	<i>Byzantinische Forschungen</i>

BMGS	<i>Byzantine and Modern Greek Studies</i>
B-NJ	<i>Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher</i>
BSGRT	<i>Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana</i>
Bsl	<i>Byzantinoslavica</i>
Byz.	<i>Byzantion</i>
BZ	<i>Byzantinische Zeitschrift</i>
CA	<i>Cahiers Archéologiques</i>
CCSG	<i>Corpus Christianorum, Series Graeca</i>
CFHB	<i>Corpus Fontium Historiae Byzantinae</i>
CIG	<i>Corpus Inscriptionum Graecarum</i>
CIL	<i>Corpus Inscriptionum Latinarum</i>
CJ	<i>Codex Justinianus</i>
CPG	M. GEERARD, <i>Clavis Patrum Graecorum</i> , 5 vol., Turnhout, 1983, 1974, 1979, 1980 et 1987 ; M. GEERARD - J. NORET, <i>Clavis Patrum Graecorum. Supplementum (Corpus Christianorum)</i> , Turnhout, 1998 ; J. NORET, <i>Clavis Patrum Graecorum. Volumen IIIA : A Cyrillo Alexandrino ad Iohannem Damascenum. Addenda volumini III (Corpus Christianorum)</i> , Turnhout, 2003 ²
CSEL	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i>
CShB	<i>Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae</i>
CTh	<i>Codex Theodosianus</i>
DACL	<i>Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie</i>
DHGE	<i>Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques</i>
DOP	<i>Dumbarton Oaks Papers</i>
DOS	<i>Dumbarton Oaks Studies</i>
ΔΧΑΕ	<i>Δελτίον Χριστιανικής Αρχαιολογικής Έταιρείας</i>
EEBS	<i>Έπετηρίς Έταιρείας Βυζαντινών Σπουδών</i>
EO	<i>Echos d'Orient</i>
FHG	C. MULLER, <i>Fragmenta Historicorum Graecorum</i>
GCS	<i>Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte</i>
GNO	<i>Gregorii Nysseni Opera</i>
GOTHr	<i>Greek Orthodox Theological Review</i>
GRBS	<i>Greek, Roman and Byzantine Studies</i>
JG	I. et P. ZEPOS, <i>Jus Graecoromanum</i> , I-VIII, Athènes, 1931
JHS	<i>Journal of Hellenic Studies</i>
JÖB	<i>Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik</i>
JÖs	<i>Jahrbuch der Österreichischen byzantinistischen Gesellschaft</i>
JRA	<i>Journal of Roman Archaeology</i>
JRS	<i>Journal of Roman Studies</i>
LChI	<i>Lexikon der christlichen Ikonographie</i>
Mansi	J. D. MANSI, <i>Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio</i>

MGH	<i>Monumenta Germaniae Historica</i>
MM	F. MIKLOSICH et J. MÜLLER, <i>Acta et diplomata medii aevi</i> , Vindobonae, 1860-1890
NE	<i>Νέος Έλληνομνήμων</i>
OCA	<i>Orientalia Christiana Analecta</i>
OCP	<i>Orientalia Christiana Periodica</i>
ODB	<i>The Oxford Dictionary of Byzantium</i> , Oxford, 1991
OLA	<i>Orientalia Lovaniensia Analecta</i>
PG	<i>Patrologia Graeca</i>
PL	<i>Patrologia Latina</i>
PLP	<i>Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Veröffentlichungen der Kommission für Byzantinistik, I)</i> , fascic. 1-12, Addenda und Abkürzungsverzeichnis und Gesamtregister, Wien, 1976-1994, 1995 et 1996 ; CD-Version (avec addenda), Wien, 2001
PLRE	<i>The Prosopography of the Later Roman Empire</i> , Cambridge, I-III, 1971, 1980 et 1992
PmbZ	<i>Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit</i>
PO	<i>Patrologia Orientalis</i>
RAC	<i>Reallexikon für Antike und Christentum</i>
RBK	<i>Reallexikon zur Byzantinischen Kunst</i>
RE	<i>Real-Encyclopädie (Pauly-Wissowa)</i>
REB	<i>Revue des Études Byzantines</i>
REG	<i>Revue des Études Grecques</i>
RGK	<i>Repertorium der griechischen Kopisten</i>
RH	<i>Revue Historique</i>
RHE	<i>Revue d'Histoire Ecclésiastique</i>
ROC	<i>Revue d'Orient Chrétien</i>
RSBN	<i>Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici</i>
SC	<i>Sources Chrétiennes</i>
ST	<i>Studi e Testi</i>
Subs.hag.	<i>Subsidia hagiographica</i>
Syntagma	G. RALLIS et M. POTLIS, <i>Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων</i> , I-VI, Athènes, 1852-1859
TIB	<i>Tabula Imperii Byzantini</i>
TM	<i>Travaux et Mémoires</i>
TU	<i>Texte und Untersuchungen</i>
VV	<i>Vizantijskij Vremennik</i>
WS	<i>Wiener Studien</i>
Zbor.	<i>Zbornik radova Vizantoloskog instituta</i>

La Rédaction ne retourne pas les articles refusés.

A TEXTUAL SOURCE
AND ITS CONTEXTUAL IMPLICATIONS :
ON THEODORE DAPHNOPATES' SERMON
ON THE BIRTH OF JOHN THE BAPTIST

The distinguished orator of mid-tenth century Byzantium Theodore Daphnopates (perh. 890/900 - perh. after 963) authored a number of works that concern saints ⁽¹⁾, among them a panegyric on the Birth of John the Baptist ⁽²⁾. In the first part of the paper I would like to suggest that this sermon was partly inspired by *Homily 42* on the same subject by Emperor Leo VI (886-912, born 866), which fact appears to have wider implications for the context of production of Theodore's work, as I intend to show in the second part.

(1) On Theodore's life, see J. DARROUZÈS - L. G. WESTERINK, *Théodore Daphnopatès, Correspondance, éditée et traduite (Le monde byzantin)*, Paris, 1978, pp. 1-4 ; also, pp. 4-6 for a list of Theodore's homiletic and hagiographical works. Cf. the posthumous work of A. KAZHDAN, *A History of Byzantine Literature (850-1000)*, ed. by C. ANGELIDI (National Hellenic Research Foundation, Institute for Byzantine Research, Research Series, 4), Athens, 2006, pp. 152-157. On Theodore's works, see also B. FLUSIN, *L'empereur hagiographe. Remarques sur le rôle des premiers empereurs macédoniens dans le culte des saints*, in : P. GURAN in collaboration with B. FLUSIN (eds.), *L'empereur hagiographe. Culte des saints et monarchie byzantine et post-byzantine*, Bucarest, 2001, pp. 29-54, esp. pp. 48-50. On his letters, see further *Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit, Zweite Abteilung (867-1025), Prolegomena. Nach Vorarbeiten F. WINKELMANNS erstellt von R.-J. LILIE et al.*, Berlin - New York, 2009, pp. 35-36. In addition, see below, n. 4.

(2) BHG 845 ; PG 84, 33-48 under the name of Theodoret of Cyrillus ; V. V. LATYŠEV, *Θεοδώρου τοῦ Δαφνοπάτου λόγοι δύο, ἐκδιδόμενοι μετὰ προλόγου καὶ ρωσσοικῆς μεταφράσεως (Pravoslavnyj Palestinskij Sbornik, 59)*, St Petersburg, 1910, pp. 3-14 (text based on two manuscripts), 44-56 (Russian translation), xxxvi-xlvii (Introduction, chap. 5, with an extensive treatment of the authenticity of the sermon). References here are to LATYŠEV's edition.

The emperor's homily was unpublished until 2008 ⁽³⁾, so it is no surprise that the last editor of Theodore's sermon, V. V. Latyšev (1910), did not identify the source in question. In particular, Daphnopates took one lengthy passage and several phrases as well as inspiration for still other passages from the earlier homily.

Here is the main, striking passage that Theodore owes to Leo (words shared by the two works are printed in bold) : Daphn. paragraph 15, p. 10, ll. 27-30 Ἄλλα γὰρ ἐπεὶ λοιπὸν καὶ ἀποτεταγμένος καιρὸς τῆς τοῦ τηλικούτου γεννήσεως ἦκε, καὶ ὁ γλυκὺς οὗτος φόρτος τὰς ὠδῖνας ἔλυε παραδόξως, οὐ λυπούσας μᾶλλον ἢ εὐφραίνουσας καὶ ἡδονὴν ἄρρητον προξενούσας, ... ; cf. Leo, *Hom.* 42, 174-177, p. 594 Ἦκε γὰρ ὁ ἀποτεταγμένος τῆ φύσει καιρὸς καὶ ὁ γλυκὺς φόρτος τὰς ὠδῖνας ἀπέτικεν, οὐ λυπούσας ἢ μᾶλλον ἐευφραίνουσας, καὶ χαίρειν διανιστώσας ἢ πρὸς τὸ κατηφὲς διωθοῦσας. Both authors describe in almost identical wording the same event, namely the birth of John the Baptist from a barren couple and the feelings of joy that accompanied it. Even though the expression γλυκὺς ... φόρτος occurs in Gregory of Nazianzus (*Carmina* II 2, 1, v. 3, PG 37, 1451 σταυρὸν ... φόρτον γλυκύν), this lengthy rhetorical description as a whole is not, to my knowledge, found elsewhere. It is highly improbable that the two authors came up with it independently of each other nor is there any need to assume that they drew it from a common, non-surviving source.

Furthermore, a couple of other passages in Daphnopates' work are clearly inspired by Leo's homily, since they are closely linked to the earlier respective passages both textually and functionally with regard to context :

a) The first passage contains a praise of John the Baptist, which forms part of the preface of Theodore's work. Its meaning corresponds to and its wording largely overlaps with a passage also praising the saint

(3) First edition of *Homily 42* (BHG 843p) by T. ANTONOPOULOU, *Leonis VI Sapientis imperatoris Byzantini Homiliae* (CCSG, 63), Turnhout, 2008, esp. pp. 587-602. For the arguments in favour of Leo's authorship of this homily, which is included in neither of the two collections of his *Special Panegyricon*, and its dating to an early, still immature stage of his writing activity, see EADEM, *The Homilies of the Emperor Leo VI (The Medieval Mediterranean. Peoples, Economies and Cultures, 400-1453, 14)*, Leiden - New York - Cologne, 1997, Appendix I, pp. 263-267 ; furthermore, for a study of the manuscript tradition of the homily, which supports the imperial authorship, see EADEM, *Leonis VI Homiliae*, pp. ccvii-ccxi.

towards the end of Leo's homily : Daphn. 1, p. 3, ll. 9-14 οὐδὲ γὰρ, οὐδ' εἰ πᾶς λόγος εἰς ἓν ἤδη συνέλθοι καὶ μίαν ἀποτελέσοι φωνὴν λαμπρόφωνον ἅμα καὶ μεγαλόφωνον, τὸν ἄξιον τῷ Βαπτιστῇ ἔπαινον ἀποδοίη, πάνθ' ὑπὲρ λόγον τῷ θεολήπτῳ ἔχοντι, πάντα ἄληπτά τε καὶ ἀπερίληπτα ὥστε αὐτῷ μὲν ἀποχρῶσα μόνῃ ἢ δεσποτικῇ δηλαδὴ καὶ θεία φωνῇ ; cf. Leo, ll. 312-317, p. 600 Οὐδὲ γὰρ εἰ μεγαλοφωνότερος εἶην Λυσίου ... , τὸ προσῆκον αὐτῷ προσκεκόμικα. Μόνῃ τούτῳ αὐτάρκης ἢ τοῦ θείου στόματος ζῶσα φωνὴ εἰς ἔπαινον ἀπαραβλήτων, Ἐν γεννητοῖς γυναικῶν, λέγουσα, μείζων Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ οὐκ ἐγγίγεται. Theodore omits both the comparison with the ancient orator Lysias and the final biblical quotation.

b) In the second passage Theodore characterizes John's birth in a comparable way with Leo : Daphn. 9, p. 7, ll. 15-17 ὁ δὲ φανείς ἄγγελος τὰ τῶν αἰτήσεών τε αὐτῷ (= Ζαχαρία) φάναι ἠκοῦσθαι καὶ ἐχέγγυον τούτου τόκον εἶναι τὸν ἐκ τῆς στειρίας ; cf. Leo, ll. 170-173, p. 594 Οὕτω τὸν τοῦ Κυρίου βαπτιστὴν ἠνθῆσεν ἢ στειρα, ... ἵνα τῷ ἀνάνδρῳ τόκῳ ἐχέγγυον εἶη μαρτύριον. Regarding this passage it is noteworthy that Leo considers the miraculous birth of the Baptist as a guarantee for the miraculous birth of Christ, while in Theodore's work the comparison between the two births disappears and the "pledge" concerns the answer to Zechariah's prayer for the salvation of his people (cf. also ll. 14-15). However, Theodore approaches Leo when he himself goes on to correlate John with Christ by explaining that John's role would be to announce the coming of the Saviour (ll. 18-19).

Besides the passages indicated, there are several important lexical and phraseological parallels between the two texts, which, in addition, are employed in parallel contexts. Taken individually, none of these parallels would suffice to support Theodore's dependence on Leo, but if all of them together are taken into account, then, given the preceding evidence, they make an eloquent case that they were in fact drawn from a common source, namely Leo. Such parallels are the following : a) Daphn. 15, p. 11, l. 3 on Zechariah : τὸν δεσμὸν λύει τῆς γλώττης ; cf. Leo, l. 158, p. 593 also on Zechariah : τὸν ἐπὶ γλώσσης φέρων δεσμὸν, b) Daphn. 16, p. 11, ll. 23-24 on the Baptist : πᾶσιν αἰδέσιμος ; cf. Leo, l. 222, p. 596 also on the Baptist : αἰδέσιμος ἅπασιν, c) Daphn. 18, p. 12, l. 18 on John touching Christ's head at the Baptism : κορυφῆς τῆς τούτου ἀψάμενος ; cf. Leo, ll. 242-243, p. 597 on the same subject : τῆς ἀχράντου κορυφῆς ἐφάψασθαι κατηξίωται, d) Daphn. 19, p. 12, ll. 29-30 on the feast of the Birth of the Baptist : τὰ τῆς ἡμέρας ἐνσημᾶναι χαρμόσυνα ;

cf. Leo, I. 82, p. 590 on the same subject: Ὁ κλητῆς ἡμέρας μυρία φερούσης χαρμόσυνα, e) Daphn. 20, p. 13, ll. 11-12 on the Baptist: καὶ τὰ κατ' αὐτὸν πάντα καινά, καὶ σύλληψις ἅμα καὶ γέννησις, καὶ ἀγωγή, καὶ βίος, καὶ ὅσα ἄλλα ...; cf. Leo, II. 211-217, p. 596 also on the Baptist: καὶ ἦν αὐτῷ πάντα καινοπρεπῆ, ἢ βιοτῆ ..., ἢ διαγωγή ... τὸ ἔνδυμα ..., ἢ τροφή ..., τὸ ποτὸν Furthermore, the two authors could have taken independently from John Chrysostom another phrase that occurs in both texts in the same context: Daphn. 7, p. 6, ll. 15-16 ὡς ὁ τῆς σκηνοπηγίας ἐνειστήκει καιρὸς; Leo, I. 94, p. 591 Ἡνίκα τῆς σκηνοπηγίας παρῆν ὁ καιρὸς; John Chrysostom, *In diem natalem* (CPG 4334; PG 49, 357, 27-30) Εἰ τοίνυν ἐν τῷ καιρῷ τῆς Σκηνοπηγίας εἰσέρχεται εἰς τὰ Ἅγια τῶν ἁγίων ὁ ἀρχιερεὺς μόνος, φέρε λοιπὸν ἀποδείξωμεν ὅτι τότε ὤφθη ὁ ἄγγελος τῷ Ζαχαρίᾳ, ἡνίκα εἰς τὰ Ἅγια τῶν ἁγίων ἦν; nonetheless, the preceding remarks as regards the dependence of Daphnopates on Leo speak in favour of Theodore's drawing this passage too from the emperor's *Homily 42*.

In conclusion, the relatively restricted, yet to my mind indisputable evidence expounded above is hard to overlook or dismiss as coincidental or even attribute to a third, unknown common source. Given the fact that the parallel passages of the two works overlap textually and at the same time occur in parallel contexts, it has to be admitted that they point to Theodore as having read and exploited the earlier homily on the same subject.

The identification of this particular source of Daphnopates takes on another dimension when his sermon is considered within the broader context of production of his homiletic works.

In fact, apart from the homily on the Birth of John the Baptist, he composed two other original panegyrics, that is, one of the translation of the Baptist's hand from Antioch to Constantinople on 5 January 956 (BHG 849-850) and the other of Theophanes the Confessor (BHG 1792) (4).

(4) FLUSIN, *L'empereur hagiographe*, pp. 48-49, refers to the encomium of Theophanes the Confessor as a Life; but see K. KRUMBACHER's introduction to his edition: *Ein Dithyrambus auf den Chronisten Theophanes* (*Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Classe der königlichen bayerischen Akademie der Wissenschaften* 1896, Heft 4), Munich, 1897, pp. 583-625, esp. 594-597. Apart from these three homilies and one or two hagiographical works, namely on St George (BHG 674) and perhaps Theodore the Studite (BHG 1755),

This homiletic activity is directly related to Constantine VII Porphyrogenitus, despite the fact that Theodore appears to have been marginalised politically during this emperor's personal reign (945-959) (5).

Daphnopates composed other panegyrics as well, which are not original, however.

In particular, he compiled a homily on St Paul (BHG 1463) consisting of Chrysostomic passages and forming part of Theodore's *Eclogae* from Chrysostom's works; see *Ecloga 30*, PG 63, 787-802 (CPG 4684.30); for an overview of the Chrysostomic passages that make up this text, see S. HAIDACHER, *Studien über Chrysostomus-Eklogen* (*Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-historische Classe*, 144, 4), Vienna, 1902, pp. 63-64. There also exists another homily on the same subject and with the same *desinit*, which has only been published in Latin and whose exact relationship with the previous homily has yet to be determined (BHG 1464); cf. DARROUZÈS - WESTERINK, *Théodore Daphnopatès*, p. 6, who speak of "two recensions" of the same text. H.-G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (*Byzantinisches Handbuch*, II, 1), Munich, 1959, pp. 552-553, mentions the existence of a third homily on Paul, but goes on to provide the reference for the first homily. The confusion must have been due to the anonymous *Ecloga 36*, which is not part of Theodore's collection of 33 *Eclogae*, but has been published with it; see PG 63, 839-848 (BHG 1465; CPG 4684.36); also, HAIDACHER, *Chrysostomus-Eklogen*, p. 68 on its composition and pp. 2-15 on the manuscript tradition and editions of Theodore's *Eclogae*. Without commenting on Beck's reference, DARROUZÈS - WESTERINK, *Théodore Daphnopatès*, p. 6, do not include *Ecloga 36* among Theodore's works, although they speak of 48 *Eclogae* by him.

Finally, BECK, *Kirche*, p. 553, notes that an oration by Theodore on Sts Peter and Paul is unpublished without any further reference. DARROUZÈS - WESTERINK, *Théodore Daphnopatès*, p. 6, simply refer to Beck and note that the work is not in the BHG. Their statement is correct but misses the point, since the two scholars did not question the existence of the work. In my opinion, this is a phantom homily, the situation being the following. According to A. EHRHARD, a "commentarius" on Peter and Paul, which survives in the *Metaphrastic Menologion*, is attributed to Theodore in a couple of *typica*, but the attribution is not supported by the manuscript evidence; see his *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche*, I-III (TU, 50-52), Leipzig - Berlin, 1937-1952, esp. II (1937-1938), pp. 640-641 n. 3. The *Metaphrastic* text in question can be identified as BHG 1493 and is published in the *AASS Iun. V*, pp. 411-424 (3rd ed. VII, pp. 374-386). Beck's mistake was probably due to a confusion of this work with Theodore's aforementioned homily BHG 1464, which was described by EHRHARD, *Überlieferung*, III, p. 68 (no. 18), as an encomium of both Apostles instead of Paul alone.

(5) On his status under Constantine, see DARROUZÈS - WESTERINK, *Théodore Daphnopatès*, pp. 2-3.

In particular, the panegyric on the translation of John's hand, which is also described as a *hypomnema* due to its main narrative, historical section regarding the translation⁽⁶⁾, was explicitly delivered at the relevant annual *panegyris* before an audience (e.g. p. 17, ll. 1-5; p. 19, ll. 16-18; p. 21, l. 24; p. 32, l. 25 - p. 33, l. 1), which had gathered in the palace church where the relic was venerated (p. 33, ll. 12-14; p. 32, l. 13). It has been rightly dated to the anniversary of the event on 5 January 957, 958 or 959⁽⁷⁾. The encomium ends with an extended prayer for the emperor and the longevity of his dynasty. According to the prayer, Constantine VII honours the Baptist with a splendid celebration, since among other things the saint had always protected him and accorded him the imperial authority, his paternal heritage (which had been usurped by Romanos I Lekapenos; p. 38, ll. 9-20). The rhetorical encomium delivered on the feast of John's Birth (24 June; p. 4, ll. 5-8), which concerns us here, has been considered as related to the homily on the translation of John's hand and dated with probability to a little after 5 January 956⁽⁸⁾.

As for the encomium of Theophanes, Theodore refers to the annual *panegyris* (p. 609, ll. 10-11, 16-17, 22-25) and the particular splendour with which the emperor, a descendant of the saint (p. 617, ll. 22-23), who invited Theodore to speak (p. 609, ll. 5-6) and is present at the delivery (p. 618, l. 4), took pains to celebrate it (p. 617, ll. 21-23, 27-28). The emperor in question is Constantine VII, whose ancestor on the maternal side Theophanes was, and Latyšev dated the encomium to his personal reign⁽⁹⁾. It is worth keeping in mind that in Constantine's

(6) On the notion of *hypomnema*, see E. SCHIFFER, *Hypomnema als Bezeichnung hagiographischer Texte*, in: W. HÖRANDNER - J. KODER - M. A. STASSINOPOULOU (eds.), *Wiener Byzantinistik und Neogräzistik. Beiträge zum Symposium Vierzig Jahre Institut für Byzantinistik und Neogräzistik der Universität Wien im Gedenken an Herbert Hunger*, Wien, 4.-7. Dezember 2002 (*Byzantina et Neograeca Vindobonensia*, 24), Wien, 2004, pp. 397-407, esp. 406-407.

(7) On the date, see DARROUZÈS - WESTERINK, *Théodore Daphnopatès*, pp. 4-5 with reference to LATYŠEV, *Λόγοι δύο*, pp. LXI-LXIV (to my mind, 7 January, the liturgical date which was also suggested, is less probable, since at p. 36, l. 18 of the text the "present *panegyris* of Epiphany" is mentioned); cf. FLUSIN, *L'empereur hagiographe*, p. 49 (January 956).

(8) DARROUZÈS - WESTERINK, *Théodore Daphnopatès*, p. 4.

(9) See KRUMBACHER, *Ein Dithyranbus*, p. 596 for the identification of the emperor; LATYŠEV, *Λόγοι δύο*, p. LXXVII n. 3; cf. DARROUZÈS - WESTERINK, *Théodore*

name Daphnopates composed the emperor's "letter" to St Gregory of Nazianzus⁽¹⁰⁾. Moreover, by the same emperor's order he wrote a now-lost oration on an unnamed person who had passed away (perhaps Romanos I)⁽¹¹⁾.

Taking Theodore's special relationship to Constantine into consideration, I would like to suggest that by making use of the work of the emperor's father, Leo VI, in his sermon on John the Baptist, Theodore was indirectly paying homage to the dead emperor and at the same time complimenting Constantine himself. On the other hand, his usage of the earlier work was subtle enough so as not to compromise his own standing as an author. Furthermore, given that Theodore never entered the ranks of the church⁽¹²⁾ and was a lay preacher, the use of the work of another eminent lay preacher, Leo VI, took on a symbolical connotation, conferring extra legitimacy on his own work; what is more, this happened under the auspices of an emperor, Constantine, who was himself a lay preacher (as will be noted presently). It is also particularly interesting that Theodore had access to the text of a homily that had been left out of the two collections of Leo's *Special Panegyricon*⁽¹³⁾. It is a testimony to the availability of the text at Constantine's court.

Daphnopatès, p. 5. It is noteworthy that Theodore insists on the double celebration, that of Lent and of the saint, while it is only the latter that he will deal with, since others before him have properly dealt with the former (p. 609, ll. 10-15). The saint is celebrated on 12 March, thus in the year of the delivery of the encomium the feast fell within the period of Great Lent preceding Easter. Since Theodore's reference is of a general nature, underlining the joy of the audience, the delivery cannot be pinpointed with certainty to any specific day within Lent. Therefore, the exact year of the delivery cannot be specified.

(10) Letter 11 in the edition of DARROUZÈS - WESTERINK. On the inspiration behind the letter, rightly identified as Emperor Theodosios II's letter to the dead John Chrysostom regarding the translation of his relics, see I. SAKKELION, *Κωνσταντίνου Ζ' τοῦ Πορφυρογεννήτου ἐπιστολή πρὸς Γρηγόριον τὸν τῆς θεολογίας ἐπώνυμον*, in *Δελτίον τῆς Ἱστορικῆς καὶ Ἐθνολογικῆς Ἐταιρίας τῆς Ἑλλάδος*, 2 (1885), pp. 261-265, esp. p. 262.

(11) See DARROUZÈS - WESTERINK, *Théodore Daphnopatès*, pp. 2 and 18-19 on Letter 12.

(12) Rightly emphasized by FLUSIN, *L'empereur hagiographe*, p. 48.

(13) On Leo's *Special Panegyricon*, which has come down to us in two collections jointly containing 40 out of a total of 42 homilies, see ANTONOPOULOU, *Leonis VI Homiliae*, pp. xx-cix.

As far as Constantine is concerned, a few homilies come under his name⁽¹⁴⁾. It cannot be proven that he wrote these works just or wholly by himself and most probably he had at least the help of ghostwriters at his disposal. The aforementioned case of the letter he addressed to St Gregory, which was written by Theodore Daphnopates in the name of the emperor, casts a shadow over the rhetorical production of an emperor who had not enjoyed the sophisticated education of his father⁽¹⁵⁾. It has been suggested with good reason that Daphnopates may have assisted the emperor all along⁽¹⁶⁾. Within this framework, it

(14) Constantine himself delivered the homilies on the translations of the relics of Sts John Chrysostom (BHG 878d) and Gregory the Theologian (BHG 728). The title of the former homily claims Constantine's authorship. The latter is anonymous in the manuscript tradition, but has been convincingly attributed to the emperor (and his possible helping hands) on internal grounds; see B. FLUSIN, *Le panégyrique de Constantin VII le Porphyrogénète pour la translation des reliques de Grégoire le Théologien* (BHG 728), in *REB*, 57 (1999), pp. 5-97, esp. pp. 6-10, 25-31. The so-called narration (διήγησις, according to its title; BHG 794-795) on the Mandylion brought from Edessa to Constantinople in 944, which has been correctly described as a festal homily ("Festpredigt"), most recently by M. ILLERT, *Doctrina Addai de imagine edessena. Die Abgarlegende. Das Christusbild von Edessa* (Fontes christiani, 45), Turnhout, 2007, p. 76, is attributed to Constantine in its title. A homily on St Peter's chains (BHG 1486; CPG 4745) is attributed to the same emperor in part of the manuscript tradition. See further the following note.

(15) On these issues, see the views of P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin*, Paris 1971, pp. 270-272; I. ŠEVČENKO, *Re-reading Constantine Porphyrogenitus*, in J. SHEPARD - S. FRANKLIN (eds.), *Byzantine Diplomacy*, London, 1992, pp. 167-195, esp. pp. 184-187, who rejected Constantine's authorship of the homily on the translation of Chrysostom (p. 187 n. 49) as well as of the "treatise" on the image brought from Edessa (pp. 184-185 with n. 46), and noted an epistle of Constantine's to Theodore of Cyzicus, which attests to the latter's composition of a speech, perhaps a sermon, in the emperor's name (p. 186 with n. 48); FLUSIN, *Le panégyrique de Constantin VII*, pp. 6-7; also pp. 25-29, rightly in favour of the attribution of the homily on the translation of Chrysostom to Constantine; IDEM, *L'empereur hagiographe*, pp. 50-51; ILLERT, *Doctrina Addai*, p. 76 (referring to the author of the Mandylion-text as "Ps.-Konstantin Porphyrogenetus").

(16) FLUSIN, *L'empereur hagiographe*, p. 50. Several parallel passages between Daphnopates' Letter 11 and sermon on the translation of John the Baptist's hand on the one hand and Constantine's sermon on the translation of Gregory's relics on the other have been identified; see the *apparatus fontium* in FLUSIN's edition of the latter in his *Le panégyrique de Constantin VII*; also, *ibidem*, p. 7 for an evaluation of the evidence.

is particularly important to draw attention to the established fact that one of the unnamed sources of Constantine's panegyrics on the translations of the relics of John Chrysostom and Gregory the Theologian is Leo VI's sermon on the translation of Chrysostom (*Homily 41*), which Constantine copied *verbatim* in places⁽¹⁷⁾. It turns out that *Homilies 41* and *42* are the only homilies that were left out of Leo's *Special Panegyricon*⁽¹⁸⁾. It is probably no coincidence that it was exactly these two works that were exploited in Constantine's circle. Being available at court in the middle of the tenth century and having been left out of the official collections of Leo's homilies, both homilies took on a new life of a sort by offering "*spolia*" to Daphnopates on the one hand, and, on the other, to Constantine and/or his ghostwriter or assistant, who could well have been Daphnopates himself.

Constantine's sermons may, therefore, be interpreted as another facet of his known reverence for his father⁽¹⁹⁾, even if this would have been clear only to a restricted circle, who might have been able to recognize Leo's words. As for Daphnopates, he did not simply avail himself of discarded material, but respected Constantine's sensitivities and even made them his own, as his sermon suggests, thus revealing a most interesting detail of the intellectual and ideological atmosphere under the Porphyrogenitus.

University of Athens.

Theodora ANTONOPOULOU.
antonou@phil.uoa.gr

(17) This source of both homilies was identified by FLUSIN, *Le panégyrique de Constantin VII*, pp. 26-31; see also the *apparatus fontium* to his edition of the homily on the translation of Gregory (*ibidem*).

(18) Cf. above, nn. 3 and 13. On *Homily 41*, see ANTONOPOULOU, *Homiliae Leonis VI*, pp. CCXII-CCXVI (Appendix to chap. 4 of the Introduction).

(19) During Constantine's reign the two surviving manuscripts of the final collection of Leo's *Special Panegyricon* were produced (codd. B and Z); see ANTONOPOULOU, *Homiliae Leonis VI*, pp. xxxv, xxxvii on B, p. xcix on Z, and p. ciii on Z and B.

SUMMARY

The article provides textual evidence for the partial, subtle dependence of Theodore Daphnopates' sermon *On the Birth of John the Baptist* (BHG 845) on *Homily 42* on the same subject by Emperor Leo VI (BHG 843p). This finding is then brought into correlation with Theodore's homiletic oeuvre and its production environment. Through its exploitation of the given source the sermon in question emerges as being directly related to Emperor Constantine VII and his literary preferences, as is the case with other works of Theodore's as well.

« LE CIEL A LA FORME D'UN CUBE
OU A ÉTÉ DRESSÉ COMME UNE PEAU » :
PIERRE LE PHILOSOPHE ET L'ORTHODOXIE DU SAVOIR
ASTRONOMIQUE SOUS MANUEL I^{er} COMNÈNE (*)

De Pierre le Philosophe, parfois aussi appelé Pierre le Diacre dans les manuscrits, nous connaissons très peu de choses. Son nom est attaché à deux traités :

- Une lettre condamnant l'astrologie adressée au Patriarche Luc Chrysobergès (1157-1169). Cette lettre se trouve dans trois manuscrits :
 - le *Vaticanus, Barberinianus gr. 240* (II.61), ff. 186-187, un manuscrit du XIII^e siècle contenant les lettres de Michel Psellos, au milieu desquelles figure celle de Pierre le Philosophe ⁽¹⁾ ;
 - l'*Oxoniensis, Seldenianus Supra. 17*, ff. 168^v-170^v [O], daté du XIV^e ou XV^e siècle dont certaines parties reproduisent un manuscrit du XII^e siècle ⁽²⁾ ;
 - le *Neapolitanus, Farnesianus II C 33*, ff. 443^v-446 [N], daté de 1492-1495, probablement une copie de O ⁽³⁾.
- Un traité d'astronomie reproduisant des opinions des Pères antiochiens ; ceux-là mêmes qui considéraient que la terre était plate et imaginaient le ciel comme une voûte hémisphérique ou une boîte. On

(*) Je remercie Anne Tihon, Jacques Schamp, Peter Van Deun et Mark Golden pour leurs précieux conseils durant la réalisation de cet article.

(1) J. MOGENET, J. LEROY et P. CANART, *Codices Barberianiani graeci*, t. II: *Codices 164-281*, Cité du Vatican, 1989, p. 92.

(2) F. CUMONT (éd.), *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum*, t. IX.1, Bruxelles, 1951, p. 62 [ci-après CCAG]. On y trouve par exemple le calcul de deux horoscopes, datés de 1153 et 1162 (A. TIHON, *Sur l'identité de l'astronome Alim*, dans *Archives internationales d'histoire des sciences*, 39 (1989), pp. 12-21).

(3) Description E. MIONI, *Catalogus codicum graecorum Bibliothecae Nationalis Neapolitanae*, t. I.1 (*Indici e cataloghi. Nuova serie, VIII*), Rome, 1992, p. 237; édition CCAG IV, 1903, pp. 155-158.

trouve ce traité dans plusieurs manuscrits ; il suit la lettre au Patriarche dans les deux premiers où il est attribué au même auteur :

- l'*Oxonienis*, *Seldenianus Supra*. 17, ff. 170^v-177^v [O] ;
- le *Neapolitanus*, *Farnesianus* II C 33, ff. 446-458 [N] ;
- le *Marcianus gr.* II 186, ff. 74^v-81, un manuscrit tardif du xvi^e ou xvii^e siècle, qui attribue un traité intitulé *Sur le soleil, la lune et les astres à Pierre le Diacre et le Philosophe* (4) ;
- le *Parisinus gr.* 3085, ff. 1-5v, du xvi^e siècle probablement incomplet dont le titre est semblable au précédent (5) ;
- le *Parisinus gr.* 929, ff. 97-100, un manuscrit datant du xv^e siècle. Il contient un traité faussement intitulé *Sur les cycles et les indictions* par Omont (6). Il s'agit en réalité de l'introduction à l'ouvrage d'astronomie de Pierre le Philosophe, suivie d'un court traité attribué à Saint Maxime offrant une méthode de calcul de la date de Pâques (7).

L'histoire de ce traité d'astronomie se complique avec le *Parisinus gr.* 854 [P], un manuscrit du xiii^e siècle partiellement édité par J. Cramer. On y trouve les éléments suivants :

- *Sur le nom des vents, leur nombre et leur origine*, attribué à un certain Denys (f. 192) ;
- *Sur les quatre éléments* (ff. 192r-v) ;
- *Sur le ciel et la terre, le soleil, la lune, les étoiles, les années et les jours* (ff. 192^v-197^v) ;
- le chapitre 7 de l'*Exposé sur la foi orthodoxe* de Jean Damascène, consacré à *la lumière, au feu, aux luminaires, au soleil et aux étoiles* (ff. 197^v-200) (8).

(4) MIONI, *Catalogus*, I.1, p. 117.

(5) H. OMONT, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale*, t. III, Paris, 1888, p. 105.

(6) OMONT, *Inventaire*, t. I, Paris, 1886, p. 178.

(7) Il pourrait s'agir d'une allusion à Maxime le Confesseur (vii^e siècle) qui est à l'origine d'un traité sur le comput pascal (édition du texte de Maxime dans J.-P. MIGNÉ, *Patrologiae cursus completus. Series graeca*, t. XIX, Paris, 1857-1866, cols. 1217-1280 [ci-après PG] ; voir aussi J. LEMPIRE, *Le calcul de la date de Pâques dans les traités de S. Maxime le Confesseur et de Georges, moine et prêtre*, dans *Byz.*, 77 (2007), pp. 267-304). Le *Parisinus gr.* 929 offre en trois paragraphes une méthode très rapide du calcul de la date de Pâques qui, a priori, semble bien loin du texte de Maxime le Confesseur.

(8) CCAG VIII.4, pp. 3-5 ; édition des ff. 192-197 dans J. A. CRAMER, *Anecdota graeca e codd. manuscriptis bibliothecae regiae parisiensis*, t. I, Oxford, 1839-1841,

J. Cramer semble attribuer les trois premiers textes à ce Denys (9), tandis que Louis Bréhier avait prêté erronément ce traité « *Sur le ciel* » à Nicéphore Blemmydès, un auteur de divers ouvrages scientifiques d'inspiration aristotélicienne qui travaillait à la cour de Nicée au milieu du xiii^e siècle (10). Même si ces deux types de traités divergent considérablement en plusieurs endroits, celui de Denys (P) et celui de Pierre le Philosophe (O) sont clairement de même inspiration ; lequel devance l'autre reste encore à déterminer.

De manière générale, le texte attribué à Pierre le Philosophe dans le manuscrit d'Oxford semble former un ensemble plus cohérent que celui de P. En effet, contrairement à O, ce dernier ne contient pas de préface et se termine de manière étrange par une discussion sur la longueur du jour chez les Babyloniens, les Égyptiens, les peuples de l'Ombrie et les Romains, suivie d'explications sur la relation entre heures du jour et longueur de l'ombre d'un corps humain, une méthode attribuée à un certain Théodore (11). Ce fragment est absent du manuscrit O. Contrairement à P, le passage décrivant les quatre éléments fait partie intégrante du traité et n'en est pas disjoint (12). Enfin, la présence de la lettre dénonçant l'intérêt que vouait Luc Chrysobergès à l'astrologie dans O renforce l'idée que l'intention du copiste de ce manuscrit était bien de reproduire les œuvres de Pierre le Philosophe. Tout cela laisse à penser que O est probablement un témoin plus proche de l'original de Pierre le

pp. 369-382. Le traité *Sur le ciel* se termine au folio 197v, un folio que Cramer n'a malheureusement pas édité.

(9) CRAMER, *Anecdota*, p. 369.

(10) L. BRÉHIER, *Le monde byzantin*, t. III, *La civilisation byzantine*, Paris, 1950, pp. 445-446 ; voir aussi W. LACKNER, *Zum Lehrbuch der Physik des Nikephoros Blemmydes*, dans *BZ*, 4 (1972), p. 159.

(11) CRAMER, *Anecdota*, p. 382. Il s'agirait d'un passage provenant d'une lettre de ce Théodore à un certain Théophile. D'après le texte, la lettre était accompagnée d'une table qui fait défaut dans le manuscrit. En réalité, il s'agit d'une méthode de calcul des heures d'après la longueur de l'ombre élaborée par Denys et dédiée à Philippe de Macédoine (O. NEUGEBAUER, *A History of Ancient Mathematical Astronomy*, t. II, Berlin, 1975, p. 744). Le texte se trouve dans le *Vaticanus gr.* 1056 et est édité avec la table dans CCAG V.3, pp. 76-78. On trouve un texte similaire, attribué cette fois à Sextus, 'horocrator', et dédié lui aussi à Philippe dans le *Berolinensis gr.* 173, que l'on peut lire dans CCAG VII, pp. 187-190.

(12) Cf. *infra* ; O (ff. 175-176) ; N (ff. 452-453^v).

Philosophe. Malgré tout, le traité « *Sur le ciel* » édité par J. Cramer mérite un peu plus d'attention et fera l'objet d'une étude ultérieure (13).

Le lecteur trouvera ici une analyse des œuvres de Pierre le Philosophe, l'édition du traité d'astronomie d'après le manuscrit O, ainsi qu'un petit nombre de variantes trouvées dans N, la traduction de la lettre d'après son édition dans le *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum* (14), et la traduction du traité.

Lettre de Pierre le Philosophe au Patriarche Luc Chrysobergès (1157-1169)

Le ton de cette lettre s'inscrit bien dans le contexte du milieu du XIII^e siècle, et plus particulièrement dans celui du règne de l'empereur Manuel I^{er} Comnène (1143-1180). À cette époque l'astrologie atteignait son paroxysme à la cour : les manuscrits témoignent en effet d'un engouement certain pour cette science. Le *Vaticanus gr.* 1056, par exemple, reproduit des horoscopes calculés pour l'intronisation d'Alexis I^{er} (1^{er} Avril 1081) et de Manuel I^{er} (31 Mars 1143) (15), ainsi que quelques chapitres du *Livre de Questions à Masha'allah* (VIII^e siècle), et d'autres fragments astrologiques (16). Le manuscrit O, qui contient la lettre de Pierre le Philosophe, reproduit également des horoscopes pour 1153 et 1162, basés sur les tables d'ibn al A'lam, ainsi que d'autres fragments d'astrologie et de cosmologie qui attendent toujours une analyse (17).

La présence d'astrologues à la cour est déjà bien attestée au XI^e siècle, comme en témoignent la *Chronographie* de Michel Psellos et l'*Alexiade*

(13) On le trouve encore dans le *Vaticanus gr.* 874, ff. 242-251^v (P. SCHREINER, *Codices Vaticani graeci. Codices 867-932*, Cité du Vatican, 1988, p. 21).

(14) Je n'ai pas jugé nécessaire de reproduire le texte de cette lettre d'après le manuscrit O. En effet, les variantes entre l'édition de F. Cumont, basée sur le manuscrit N, et O sont peu nombreuses et sont indiquées en notes.

(15) A. TIHON, *Les textes astronomiques arabes importés à Byzance aux XI^e et XII^e siècles*, dans I. DRAELANTS, A. TIHON et B. VAN DEN ABELE (éd.), *Occident et Proche-Orient : Contacts scientifiques au temps des Croisades (Réminiscences, 5)*, Louvain-la-Neuve, 2000, pp. 321-322.

(16) D. PINGREE, *The Byzantine Translations of Masha'allah on Interrogational Astrology*, dans P. MAGDALINO et M. MAVROUDI (éd.), *The Occult Sciences in Byzantium*, Genève, 2006, pp. 233, 236-237.

(17) TIHON, *Sur l'identité*, pp. 12-21.

d'Anne Comnène (18). Mais c'est à la cour de Manuel I^{er} que l'astrologie semble avoir connu le plus vif succès. Manuel était un tel défenseur de cette science, que Nicéas Choniata lui donna la réputation d'être trop crédule et de suivre trop 'religieusement' l'avis des astrologues (19). Jean Camatéros lui dédia même son œuvre astrologique en vers (20). Enfin, après avoir rédigé un traité défendant l'art de l'astronomie en réponse à l'œuvre polémique d'un moine du Monastère Pantocrator, Manuel s'empêtra dans une controverse avec le moine Michel Glycas qui le moqua ouvertement pour sa crédulité et son approbation de l'astrologie (21).

Malheureusement, nous ne disposons d'aucune information concernant les activités astrologiques de Luc Chrysobergès. Dans ce contexte, il n'est toutefois pas étonnant de voir qu'un Patriarche puisse s'être intéressé à cette science. De la même façon, la réaction de Pierre le Philosophe ne nous surprendra pas non plus.

En tant que condamnation de l'astrologie, la lettre de Pierre le Philosophe n'est pas très élaborée. L'unique véritable argument contre cette science, de nature religieuse, est mentionné rapidement ; il rappelle que les astres sont inanimés et ont été créés tous ensemble au même instant. Étoiles et planètes ne sont donc liées à aucun mythe.

Par contre, Pierre le Philosophe étale ses connaissances médicales de façon plus explicite. Et malgré son rejet des signes du Zodiaque et de leur influence sur la destinée humaine, il insiste sur les changements que les étoiles peuvent occasionner dans l'air, et donc dans le corps humain. L'exemple le plus clair d'une telle influence est pour lui le cas de l'étoile du Chien (Sirius), de sa chaleur (Canicule) et des conséquen-

(18) PSELLOS, *Chronographie* 5.18-19, dans E. RENAULT, *Michel Psellos. Chronographie ou histoire d'un siècle à Byzance (976-1077)*, 2 vols, Paris, 1926-1928 (cf. le *Thesaurus Linguae Graecae* : <http://www.tlg.uci.edu> [ci-après TLG, 5 avril 2011]) ; ANNE COMNÈNE, *Alexiade* VI.7, 1-5, dans B. LEIB, *Anne Comnène. Alexiade*, 3 vols., Paris, 1937-1945 (cf. TLG [5 avril 2011]).

(19) P. MAGDALINO, *Occult Science and Imperial Power in Byzantine History and Historiography (9th-12th Centuries)*, dans MAGDALINO et MAVROUDI, *The Occult Sciences*, pp. 147-148 ; J. VAN DIETEN, *Nicetae Choniatae Historia* (CFHB. *Series Berolinensis*, 11.1], Berlin, 1975, pp. 95-96, 154, 169, 220-221 (cf. TLG [5 avril 2011]).

(20) P. MAGDALINO, *L'orthodoxie des astrologues. La science entre le dogme et la divination à Byzance (VII^e-XIV^e siècles) (Réalités byzantines, 12)*, Paris, 2006, p. 111.

(21) Voir MAGDALINO, *Orthodoxie*, pp. 114-123 ; édition CCAG V.1, pp. 108-125.

ces qu'a sa présence dans le ciel sur les soins médicaux. Une partie importante de la lettre est donc dévolue à l'explication de ce problème. Cette façon d'attaquer l'astrologie tout en intégrant ses aspects utiles n'est pas neuve. On la trouve notamment chez Galien qui, alors qu'il mettait en garde contre l'élaboration d'horoscopes à des fins divinatoires, exhibait une croyance inébranlable en l'influence des astres sur les changements physiques de la terre, y compris ceux du corps humain⁽²²⁾.

Pierre situe l'étoile du Chien dans la gueule de la constellation du même nom⁽²³⁾. Il en donne aussi le nom Hébreux 'Marouzoth' ou, selon les Septantes, 'Mazouroth' (Job 38 : 32), un terme qui, d'après le lexicographe de la *Souda*, définit les constellations du Zodiaque ou, plus précisément, l'étoile du Chien⁽²⁴⁾. D'après Pierre le Philosophe, la brillance et la chaleur de Sirius sont d'autant plus perceptibles que l'étoile s'éloigne du soleil, particulièrement après sa sortie de conjonction, ou lever. La chaleur des astres et de Sirius en particulier influence le corps humain. Son lever, que Pierre situe curieusement le 11 juillet, affaiblit les corps et rend plus ou moins actifs les soins et potions médicamenteuses⁽²⁵⁾.

À la suite d'Hippocrate, Pierre le Philosophe distingue deux temps dans le mouvement de Sirius : 'sous le Chien' (après le lever de Sirius) et 'avant le Chien' (avant le lever de Sirius). Les médecins grecs divisaient en effet l'été en deux périodes, avant et après le lever de Sirius, et considéraient la période allant du lever de Sirius à celui d'Arcturus au début

(22) G. J. TOOMER, *Galen on Astrologers and Astronomers*, dans *Archive for the History of Exact Sciences*, 32/3-4 (1985), p. 194 ; en particulier, voir les sections 1-8 de ce traité connu par sa version arabe (traduction p. 198).

(23) Sirius est l'étoile principale de Canis Major. Ptolémée aussi la situait dans la 'gueule du Chien' (ὁ δὲ ἐπὶ τοῦ στόματος), utilisant le 'Chien' pour désigner à la fois l'étoile et la constellation (PTOLEMY, éd. et trad. F. E. ROBBINS, *Tetrabiblos*, Cambridge (Mass.), 1940 (= 1998), I/9, p. 56 et II/10, p. 196 [ci-après *Tétrabiblos*]).

(24) *Souda* M 40 : « Μαζουρώθ· τὰ συστήματα τῶν ἀστέρων, ἃ ἐν τῇ συνηθείᾳ ζῳδία καλοῦνται. Ἑβραϊστὶ δὲ τινὲς φασὶ λέγεσθαι τὴν λέξιν, σημαίνειν δὲ καὶ τὸν ἀστρῶν κύνα » (*Souda on-line : Byzantine Lexicography*, <http://www.stoa.org/sol/> [11 mai 2010]).

(25) Le lever de Sirius est situé plus communément autour des 19 ou 20 juillet (NEUGEBAUER, t. II, p. 707).

de l'automne comme propice aux fièvres plus fatales⁽²⁶⁾. Toujours à la suite d'Hippocrate, Pierre le Philosophe met en garde contre toute utilisation de purgatifs dix jours avant ou après le lever de Sirius. Dans ses *Aphorismes*, Hippocrate explique en effet que les saisons influencent la constitution des corps et les soins à prodiguer : « Pendant et avant la canicule les purgations sont difficiles⁽²⁷⁾ ». Il considérait également qu'afin d'éviter toute issue fatale, il ne fallait ni administrer de médicaments ni procéder à des incisions ou cautérisations du ventre dix jours ou plus après les changements de saison et, plus précisément au solstice d'été, à l'équinoxe d'automne, aux levers de Sirius et d'Arcturus, ainsi qu'au coucher des Pléiades⁽²⁸⁾.

Pierre le Philosophe fait ensuite part de recommandations selon lesquelles vingt jours d'abstinence doivent être observés après son lever. Cela porte donc la période d'abstinence entre les 11 et 30 juillet. Ces dates sont surprenantes, si l'on se souvient qu'Hippocrate conseillait l'abstinence dix jours avant et dix jours après le lever de l'étoile, un conseil que Pierre explique lui-même clairement. Cela devrait donc couvrir la période du 1^{er} au 21 juillet. Cet intervalle du 11 au 30 juillet a plus de sens si l'on utilise la date du lever de Sirius trouvée plus communément dans les sources, le 19 ou le 20 juillet. Il pourrait donc s'agir ici soit d'un signe d'incompétence de la part de Pierre le Philosophe, soit d'une lettre maltraitée au cours de la tradition manuscrite. Il est vrai que les auteurs anciens diffèrent dans leur interprétation d'Hippocrate. D'après les scholies de Théophile aux *Aphorismes*, la période prise en compte est de quarante jours : vingt jours avant le lever du Chien et vingt jours après, le lever ayant lieu le 19 juillet⁽²⁹⁾. Hiérophile

(26) M. L. WEST, *The Cosmology of 'Hippocrates'*. De Hebdomadibus, dans *The Classical Quarterly. New Series*, 21/2 (1971), p. 375 ; HIPPOCRATE, *De Hebdomadibus* 23, dans F. ERMERINS, *Hippocratis et aliorum veterum reliquiae*, t. 3, Leipzig, 1864, pp. 547-548.

(27) HIPPOCRATE, *Aphorismi* 4, 5 : Ὑπὸ κύνα καὶ πρὸ κυνὸς ἐργώδεις αἱ φαρμακεῖαι' (E. LITTRÉ, *Œuvres complètes d'Hippocrate*, t. 4, Paris, 1844, p. 502).

(28) HIPPOCRATE, *Airs, eaux, lieux*, 11, 2 : Δεῖ δὲ καὶ τῶν ἀστρῶν τὰς ἐπιτολὰς φυλάσσεσθαι, καὶ μάλιστα τοῦ κυνὸς, ἔπειτα ἀρκτούρου, καὶ ἔτι πληιάδων δύσιβ ; voir J. JOUANNA, *Hippocrate*, II, 2, *Airs, eaux, lieux*, Paris, 1996, p. 219, avec la n. 1, pp. 292-293.

(29) Donc du 30 juin au 8 août (F. R. DIETZ, *Scholia in Hippocratem et Galenum*, t. II, Königsberg, 1834, pp. 387-388).

Sophistes quant à lui situait la visibilité de Sirius du 13 au 16 juillet et déconseillait l'utilisation de purgatifs durant tout ce mois ⁽³⁰⁾.

Les explications de Pierre le Philosophe à ce sujet sont d'autant plus confuses qu'elles sont mêlées à des données astronomiques liant la proximité de l'astre et du soleil durant cette période. C'est toutefois l'occasion pour lui non seulement d'essayer de prouver ses compétences en astronomie, mais aussi de réaffirmer l'influence physique (et non fataliste) des astres sur les éléments et donc sur le corps humain. Les auteurs médicaux plus anciens, comme Théophile et Damascus, expliquaient plus simplement que, à ce moment, la chaleur est telle que, loin de guérir le corps, toute purgation l'affaiblirait plutôt ⁽³¹⁾.

On peut difficilement expliquer les raisons qui ont poussé notre auteur à discuter de Sirius avec autant de détails. Il est vrai que le lever de Sirius marquait un moment important du calendrier grec et romain. L'influence de cette étoile sur les animaux, les plantes et les gens était d'ailleurs couramment évoquée chez les auteurs anciens ⁽³²⁾. Pourquoi décrire ces théories médicales dans une lettre consacrée à l'astrologie ? Pour Pierre le Philosophe, c'était peut-être le moyen de prouver qu'il critiquait l'astrologie non par ignorance de la science, mais pour des raisons spirituelles et morales plus profondes ⁽³³⁾. La médecine était en effet une science en vogue dans les écrits des lettrés du XII^e siècle ⁽³⁴⁾. Elle

(30) J. L. IDELER, *Physici et medici graeci minores*, t. I, Berlin, 1841, p. 414. Sur cet auteur de traités diététiques, voir A. TOUWAIDE, *Hierophilos Sophistes*, dans P. KEYSER et G. IRBY-MASSIE (éd.), *Encyclopedia of Ancient Natural Scientists*, Abingdon, 2008, p. 395.

(31) DIETZ, *Scholia*, p. 388 ; H. VON STADEN, *Purity, Purification and Katharsis in Hippocratic Medicine*, dans M. VÖHLER et B. SEIDENSTICKER (éd.), *Katharsiskonzeptionen vor Aristoteles. Zum kulturellen Hintergrund des Tragödiensatzes*, Berlin - New York, 2007, pp. 27-32.

(32) R. C. CERAGIOLI, *Solving the Puzzle of 'Red' Sirius*, dans *Journal for the History of Astronomy*, 27 (1996), pp. 100-102.

(33) M.-H. Congourdeau appelle ce type d'approche un 'discours d'élucidation', c'est-à-dire un argument qui « [examine] diverses questions d'ordre cosmologique, philosophique ou théologique qui sont liées d'une manière ou d'une autre à celle de l'astrologie » (M.-H. CONGOURDEAU, *Les Pères de l'Église et l'astrologie [Les Pères dans la foi]*, Paris, 2003, p. 35).

(34) Par exemple dans les écrits de Théodore Prodrome (A. KAZHDAN, *The Image of the Medical Doctor in Byzantine Literature from the 10th to 12th Centuries*, dans *DOP*, 38 (1984), pp. 50-51). Les textes iatromathématiques discutant des liens entre astrologie et médecine sont également nombreux dans les manuscrits

occupe d'ailleurs une place tout aussi importante dans les arguments de Manuel I^{er} et de Glycas pour et contre l'astrologie ⁽³⁵⁾. Le passage d'Hippocrate concernant l'influence de l'étoile Sirius sur les remèdes médicaux est même mentionné par Glycas, mais n'est pas développé : « Et de suivre ainsi les levers et les couchers des étoiles, comme si c'était là que l'air ambiant devenait plus froid ou plus chaud et que les remèdes étaient nécessairement ou interdits ou prescrits à partir de là ; je connais les hommes qui défendent cela habilement et certains d'entre eux parlaient en aphorismes : 'Pendant et avant la canicule les purgations sont difficiles ⁽³⁶⁾' ».

À la fin de sa lettre, Pierre s'insurge une fois de plus contre l'astrologie sans fournir d'arguments explicites. L'astrologie est une folie inculte et non une science, qui espère atteindre des résultats sans en avoir les moyens. Plutôt que de convaincre le lecteur de la folie de cette science, la lettre révèle plutôt la colère et la déception de son auteur envers un maître à qui l'on devait le respect malgré ses activités répréhensibles.

Toutes proportions gardées, la lettre de Glycas à Manuel I^{er} Comnène est beaucoup mieux argumentée. Malheureusement nous ignorons tout de la réception de la lettre de Pierre le Philosophe, ou si elle fut jamais lue par son destinataire. Elle reste malgré tout l'unique preuve de l'intérêt du patriarche Chrysoberges pour l'astrologie ⁽³⁷⁾.

Cette lettre nous en dit aussi un peu plus sur son auteur. À moins que les allusions au Patriarche comme un maître aient été incluses uniquement à des fins rhétoriques, il est fort probable que Pierre le Philosophe travaillait dans un environnement ecclésiastique qui dépendait du Patriarche, durant le Patriarcat de ce dernier. La lettre révèle probablement aussi le mécontentement de certains religieux face à un engouement trop marqué pour les sciences occultes. Les explications médicales et les témoignages d'intérêt pour les sciences de manière générale montrent que l'auteur ne se voulait pas obscurantiste. Le traité d'astro-

byzantins (M. PAPATHANASSIOU, *Iatromathematica (Medical Astrology) in Late Antiquity and the Byzantine Period*, dans *Medicina nei Secoli: Arte e Scienza. Nova Seria*, 11 (1999), p. 372).

(35) A. M. IERACI BIO, *Astrologia e medicina nella polemica fra Manuele I Comneno e Michele Glica*, dans *Sileno*, 25 (1999), pp. 80-87 (arguments de Manuel I) et 87-94 (arguments de Glycas).

(36) CCAG V.1, p. 136 ; IERACI BIO, *Astrologia e medicina*, p. 92.

(37) MAGDALINO, *Orthodoxie*, p. 127.

nomie, qui suit la lettre dans le manuscrit d'Oxford et sa copie de Naples, pourrait cependant venir contredire cette évaluation.

L'exposé d'astronomie de Pierre le Philosophe

Dans O, l'exposé d'astronomie est introduit par une préface [l. 3-40]. Tout comme dans sa lettre, Pierre le Philosophe y condamne les croyances de l'astrologue en la divinité des astres. Les astres sont des créatures périssables, donc sujettes au changement⁽³⁸⁾. Ce sont précisément le changement, le mouvement et les corps changeants et périssables (ciel et étoiles, terre, eau et mers) qui doivent faire l'objet d'analyses approfondies, puisque c'est à travers l'étude du monde visible que l'on parvient à la connaissance du divin, une idée probablement empruntée à la préface de l'*Hexaëmeron* de Basile de Césarée⁽³⁹⁾. Ce type de prologue rappelle aussi l'introduction d'Eustrate de Nicée à son traité de météorologie⁽⁴⁰⁾. Dans celle-ci, l'évêque avait établi une fois pour toute la priorité de Dieu avant toute autre cause, convaincu de pouvoir ainsi étudier la nature et ses phénomènes en toute piété.

Pierre le Philosophe justifie son entreprise en distinguant le travail de l'astrologue de celui de l'astronome dont le labeur n'est pas répréhensible tant qu'il se limite à l'étude du temps et du calendrier, en

(38) Probablement une allusion à Rm 1 : 20-23, un argument que l'on trouve aussi chez Jean Damascène (B. KOTTER, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, II, *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως. Expositio fidei* [Patristische Texte und Studien, 12], Berlin - New York, 1973, p. 60).

(39) S. GIET, *Basile de Césarée. Homélie sur l'Hexaëméron* (SC, 26 bis), Paris, 1968, pp. 326-329. L'idée que l'étude de la nature mène à la connaissance plus approfondie du divin est aussi exprimée de manière explicite par les philosophes du XI^e siècle (I. N. PONTIKOS [éd.], *Anonymi Miscellanea Philosophica. A Miscellany in the Tradition of Michael Psellos (Codex Baroccianus Graecus 131)* [Corpus Philosophorum Medii Aevi. Philosophi Byzantini, 6], Athènes - Paris - Bruxelles, 1992, p. XLII). Cet objectif est clairement visible dans la structure du *Conspectus rerum naturalium* de SYMÉON SETH (éd. A. DELATTE, *Anecdota Atheniensia et alia*, t. 2, *Textes grecs relatifs à l'histoire des sciences* [Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, 88], Liège, 1939, pp. 16-87).

(40) P. POLESSO-SCHIAVON, *Un trattato inedito di meteorologia di Eustrazio di Nicea*, dans *RSBN*, 2-3 (1965-1966), p. 290. Un prologue similaire se trouve dans le *Mediceus Laurentianus*, Plut. VII.35, f. 77.

accord avec Gen. 1 : 14. Cette approche biblique est typique des discussions cosmologiques attachées aux commentaires de la Genèse. Dans sa sixième homélie sur la Création, Basile de Césarée insistait notamment sur le rôle des astres comme signes du temps, tout en argumentant longuement contre leur vain usage en astrologie⁽⁴¹⁾. Le chapitre 7 du traité de Jean Damascène sur la foi orthodoxe réfutait aussi tout usage des astres à des fins astrologiques, en soulignant leur rôle comme signes des jours, des saisons, des vents et des pluies⁽⁴²⁾.

Notons que, au XI^e siècle, la distinction entre astrologie et astronomie n'était pas une évidence pour tous. Par exemple, Manuel I^{er} considérait son traité comme une défense de l'astronomie (*τὰ τῆς ἀστρονομικῆς τέχνης*)⁽⁴³⁾. Cette confusion peut expliquer pourquoi l'intérêt pour les sciences astronomiques ne suscitait pas l'approbation de tous. La question est d'ailleurs discutée dans un *Quadrivium* daté de 1008, ainsi que dans une lettre de Michel Glycas adressée au moine Alypios⁽⁴⁴⁾. Glycas dut aussi convaincre le moine Grégoire Acropolitès du bien-fondé du modèle aristotélicien de l'univers, à l'aide de nombreuses références patristiques⁽⁴⁵⁾. L'enthousiasme de la cour de Manuel I^{er} pour l'astrologie eut d'ailleurs des conséquences malheureuses, puisqu'en 1195 Théodore Balsamon fut d'avis que non seulement l'astrologie, mais aussi l'astronomie devaient être condamnées et retirées du curriculum des sciences⁽⁴⁶⁾. On comprend mieux les écrits de Pierre le Philosophe dans un tel climat de discussion.

(41) GIET, pp. 342-363.

(42) KOTTER, *Die Schriften*, pp. 56 et 59.

(43) CCAG V.1, p. 108.

(44) J. L. HEIBERG, *Anonymi Logica et Quadrivium cum scholiis antiquis*, Copenhague, 1929, pp. 120-122. D'après Michel Glycas, alors que l'astrologue se perd dans le fatalisme, l'astronome lui s'adonne à la contemplation des mouvements des astres et peut ainsi observer l'esprit de Dieu (texte dans CCAG V.1, pp. 140-141 ; A. M. IERACI BIO, *Michele Glica, sul contrasto fra astronomia e astrologia (epist. 39 Eustr.)*, dans *Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti*, 71 (2002), pp. 173-189 ; W. ADLER, *Did the Biblical Patriarchs Practice Astrology ? Michael Glykas and Manuel Komnenos I on Seth and Abraham*, dans MAGDALINO et MAVROUDI, *The Occult Sciences*, pp. 247-248).

(45) A.-L. CAUDANO, *Un univers sphérique ou voûté ? Survivance de la cosmologie antiochienne à Byzance (XI^e-XII^e siècle)*, dans *Byz.*, 78 (2008), pp. 82-86.

(46) IERACI BIO, *Michele Glica*, p. 185.

La plupart des sujets abordés par Pierre le Philosophe sont communs à beaucoup d'introductions à l'astronomie : forme et mouvement du ciel (l. 41-60) ; forme de la terre (l. 61-69) ; mouvement et élongation des planètes et du soleil en particulier (l. 69-99) ; phases et éclipses de la lune (l. 99-119) ; Zodiaque et équation du temps (l. 120-153) ; saisons et longueur du jour et de la nuit (l. 154-212) ; nature de l'obscurité (l. 213-221) ; quatre éléments (l. 222-267) ; différence entre année solaire et année lunaire (l. 268-290) ; grandeurs relatives de la terre et du soleil (291-295) ; cercles des planètes et leur temps de révolution (l. 296-327) ⁽⁴⁷⁾. Des discussions similaires circulent dans beaucoup de manuscrits. Par exemple, certaines sont inspirées des chapitres d'astronomie et de physique de l'*Exposé sur la foi orthodoxe* de Jean Damascène ; d'autres sont des collections anonymes de fragments courts traitant de cosmographie et de géographie ⁽⁴⁸⁾.

Retenons ici le nom de Jean Damascène. Il est en effet probable que Pierre le Philosophe se soit inspiré de lui à plusieurs reprises. La structure des chapitres 6 (sur le ciel) et 7 (sur la lumière, le feu et les astres) de l'*Exposé sur la foi orthodoxe* montre déjà un nombre important de similitudes : nombre des cieux ; modèles sphériques et hémisphériques du monde, le premier étant décrit de manière beaucoup plus détaillée que le second ; éléments, en particulier le feu (air, eau et terre sont expliqués en détail dans les chapitres suivants) ; jours et nuits ; course des planètes ; saisons ; Zodiaque ; condamnation de l'astrologie ; éclipses du soleil et de la lune ; différence entre année solaire et lunaire ; maisons des planètes ; phases de la lune.

(47) L'ordre des chapitres et les sujets abordés diffèrent quelque peu dans P : quatre éléments (chapitre séparé du traité) ; forme et mouvement du ciel ; mouvement des planètes ; forme de la terre et mouvement du soleil ; élongation des planètes et mouvement de la lune ; éclipses de lune ; grandeurs relatives du soleil, de la terre et de la lune ; cercles des planètes et leur temps de révolution ; Zodiaque ; saisons et longueurs du jour ; lumière et obscurité ; longueur de l'année lunaire ; influence de la lune sur la composition de l'air ; jours et heures.

(48) KOTTER, *Die Schriften*, pp. 50-62. Certains de ces fragments ont été erronément attribués à Eustrate de Nicée ; d'autres à Michel Psellos (voir A. DELATTE, *Un manuel byzantin de cosmologie et de géographie*, dans *Bulletin de la Classe des lettres. Académie Royale de Belgique*, 18 (1932), pp. 189-222 et son édition partielle dans A. DELATTE, *Geographica*, dans *BZ*, 30 (1929-1930), pp. 511-518 ; POLESSO-SCHIAVON, *Un trattato*, pp. 285-304 ; PONTIKOS, *Anonymi Miscellanea Philosophica*, pp. xvi-xx).

Pierre commence son traité par une discussion de la forme du ciel ; il la décrit sur base de versets bibliques : Job 38:38 (le ciel est attaché à la terre comme une pierre cubique), Ps. 103: 2 (le ciel est tendu comme une peau), et Is 40:22 (le ciel est posé comme une voûte) ⁽⁴⁹⁾. Ces versets étaient communément utilisés par les auteurs antiochiens pour décrire le modèle hémisphérique de l'univers. Deux d'entre eux sont reproduits par Jean Damascène dans la description qu'il fait de cette théorie. La suite du texte est beaucoup plus intéressante puisque, selon l'auteur, c'est le mouvement de la voûte du ciel qui entraîne les astres d'est en ouest, tandis que le mouvement propre des planètes les emmène dans l'autre sens à travers les signes du Zodiaque, qui eux sont fixes. Mise à part la forme hémisphérique du monde, cette brève description du mouvement des astres ne contredit en rien la vision aristotélicienne (sphérique) du cosmos. Cette référence au mouvement journalier du ciel est unique pour un auteur de la veine antiochienne, laquelle s'opposait catégoriquement à cette idée ⁽⁵⁰⁾. Notre auteur semble donc à l'aise avec les théories grecques classiques, mais les adapte au contexte biblique.

De la même façon, le langage utilisé pour discuter de la position de la terre – un point au milieu du ciel – semble s'accorder avec le modèle aristotélicien du monde ⁽⁵¹⁾. Cette référence reste toutefois ambiguë puisque, en réalité, Pierre décrit la terre habitée. Celle-ci flotte sur les eaux, entourée d'un Océan infranchissable où se jettent toutes les mers. Au-delà de cet Océan se trouve une autre terre, inhabitée, une référence probable aux antipodes. Pas de grande originalité dans ces cour-

(49) Le premier de ces versets est utilisé par Cosmas Indicopleustes (W. WOLSKA-CONUS, *Cosmas Indicopleustes. Topographie chrétienne. Introduction, texte critique, illustration, traduction et notes* [SC, 141, 159, 197], 3 vols., Paris, 1968-1973 : t. I, pp. 320-323 [ci-après *Topographie Chrétienne*]), et W. WOLSKA-CONUS, *La topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustes. Théologie et science au VI^e siècle* [Bibliothèque byzantine], Paris, 1962, pp. 172-173 ; le deuxième par Jean Damascène (KOTTER, *Die Schriften*, p. 52). Le dernier verset est un des passages les plus fréquemment cités par le modèle antiochien. On le trouve entre autres chez Jean Chrysostome, Basile de Césarée, Sévérien de Gabala et Jean Damascène, mais aussi dans les *Chaînes* de la Genèse (CAUDANO, *Un univers sphérique*, p. 77 ; KOTTER, *Die Schriften*, p. 52).

(50) CAUDANO, *Un univers sphérique*, p. 77.

(51) On trouve une affirmation tout à fait semblable dans le chapitre 10, sur la terre, de l'*Exposé* de Jean Damascène (KOTTER, *Die Schriften*, p. 69).

tes descriptions. Elles sont typiques des cartes du monde qui accompagnent les manuscrits de Cosmas et des Octateuques illustrés de la Genèse⁽⁵²⁾. On les trouve aussi de manière beaucoup plus développées dans les fragments cosmographiques et géographiques mentionnés ci-dessus, et (encore une fois) chez Jean Damascène⁽⁵³⁾.

À la manière de Cosmas Indicopleustès, Pierre considère que la terre habitée est de forme conique. En pente basse au sud, elle s'élève dans sa partie nord, telle un cône. Une forme conique s'avérait très utile aux auteurs antiochiens, puisqu'elle permettait d'expliquer la nuit. D'après ce modèle, le soleil se cache derrière le cône pendant la nuit, ce qui entraîne l'obscurité sur la terre. Sévérien de Gabala offrait une telle explication à propos du mouvement du soleil et de la lune, mais au lieu de cône il parlait d'un écran de vapeur derrière lequel les luminaires se cachent durant la nuit. La notion de cône est sans nul doute une référence au modèle de Cosmas⁽⁵⁴⁾. Pierre l'a toutefois transformé en comparant ce cône à une toupie, une image qui lui permet d'expliquer la rotation du ciel et la manière dont celui-ci emporte les astres. Tout comme les auteurs antiochiens avant lui, il renforce sa description du mouvement du soleil par un passage pris dans le livre de l'Ecclésiaste (1 : 5-6) qui y fait allusion⁽⁵⁵⁾.

Après avoir rappelé leur mouvement à travers les signes du Zodiaque, l'auteur s'attarde sur la visibilité des planètes et leur degré d'élongation, une discussion unique dans les traités d'astronomie antiochiens. C'est d'ailleurs un sujet peu développé dans les traités d'astronomie courts comme celui-ci⁽⁵⁶⁾. D'après Pierre, les élongations maximales de Vénus et de Mercure sont de 46 et 16 degrés respectivement. Vénus est

(52) Par exemple, l'Octateuque du Sérail, f. 32^v (K. WEITZMANN et M. BERNABÒ, *The Byzantine Octateuchs*, t. II, Princeton, 1999, fig. 41) et, pour la *Topographie Chrétienne*, le *Mediceus Laurentianus* Plut. IX.28, f. 92v. Les liens iconographiques qui unissent les illustrations des Octateuques et de la *Topographie* sont discutés par WEITZMANN et BERNABÒ, *The Byzantine Octateuchs*, t. I, p. 329 et J. LOWDEN, *The Octateuchs. A Study in Byzantine Manuscript Illustration*, University Park Pennsylvania, 1992, p. 121.

(53) Chapitres 9 et 11 de l'Exposé (KOTTER, *Die Schriften*, pp. 64-66 et 71-74); DELATTE, *Un manuel*, pp. 206-211; POLESSO-SCHIAVON, *Un trattato*, pp. 299-300.

(54) Voir par exemple *Topographie Chrétienne*, t. I, pp. 554-557.

(55) PG 56, 452; *Topographie Chrétienne*, t. III, pp. 218-219.

(56) On ne trouve aucune discussion de l'élongation dans le *Quadrivium* de 1008, dans l'*Omnifaria doctrina* de Psellos ou les fragments anonymes qui s'en

devant le soleil à l'aube, et derrière au crépuscule. Si Mercure est trop proche du soleil, elle est peu visible. Généralement, les planètes ne sont visibles qu'à partir de 15 degrés d'élongation. L'origine de ces nombres est incertaine. Selon Théon et Cléomède, auteurs connus des intellectuels byzantins, les élongations maximales de Vénus et de Mercure sont respectivement de 50 et 20 degrés⁽⁵⁷⁾. Selon Syméon Seth, la distance maximale atteinte entre Vénus et le soleil est de 36 degrés, et de 27 degrés pour Mercure⁽⁵⁸⁾.

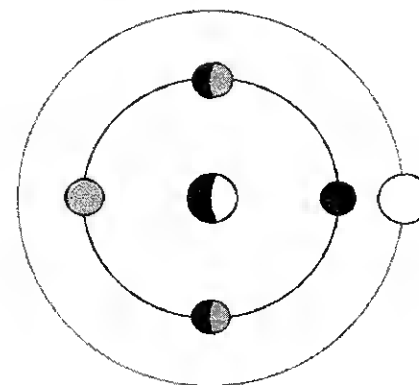


FIG. 1. — Phases de la lune.

Pierre le Philosophe décrit ensuite les phases de la lune selon sa position relative au soleil, puis discute brièvement des éclipses lunaires. Les explications de l'auteur se comprennent plus facilement à l'aide d'un schéma classique, représentant diverses positions de la lune par rapport au soleil (figure 1). Il est d'ailleurs fort probable que Pierre le Philosophe se soit inspiré de tels schémas pour rédiger ses explications. D'après Pierre, plus la lune s'éloigne du soleil, plus elle croît; plus elle s'en approche, plus elle décroît. Comme nous pouvons le constater sur la

inspirent (HEIBERG, *Anonymi Logica et Quadrivium*; PONTIKOS, *Anonymi Miscellanea Philosophica*; L. G. WESTERINK (éd.), *Michael Psellus. De omnifaria doctrina. Critical text and introduction*, Utrecht, 1948).

(57) Chez les auteurs classiques (tels Pline, Porphyre, Chalcidius, Théon ou Cléomède), les élongations oscillent respectivement de 46 à 50 degrés pour Vénus et de 20 à 23 degrés pour Mercure (NEUGEBAUER, *A History*, t. II, p. 804).

(58) *De utilitate corporum caelestium*, dans DELATTE, *Anecdota Atheniensia et alia*, t. 2, pp. 104 et 107.

figure 1, la lune est donc pleine lorsqu'elle se situe diamétralement opposée au soleil. La situation évoquée par Pierre est celle où la lune et le soleil se situeraient respectivement à l'ouest et à l'est. La lune sera nouvelle (ou, comme le dit Pierre le Philosophe, « sa lumière disparaît ») lorsqu'elle est le plus proche du soleil.

Un schéma similaire permet aussi de mieux comprendre les explications de Pierre le Philosophe sur les éclipses de lune. Selon lui, les éclipses de lune se produisent deux fois, lorsque la lune et le soleil sont en opposition verticale, c'est-à-dire lorsque les astres sont l'un au-dessus de l'autre ⁽⁵⁹⁾. Cette situation est clairement visible dans la figure ci-dessous (figure 2). Toutefois, toujours d'après notre auteur, seules les situations où le soleil est sous la lune (en bas-situation où le cône d'ombre est représenté par des lignes continues) et non au-dessus (en haut-situation où le cône d'ombre est représenté par des lignes pointillées) sont visibles sur terre puisque, dans le cas contraire, l'éclipse se produirait derrière le cône et ne pourrait donc pas être observée ⁽⁶⁰⁾.

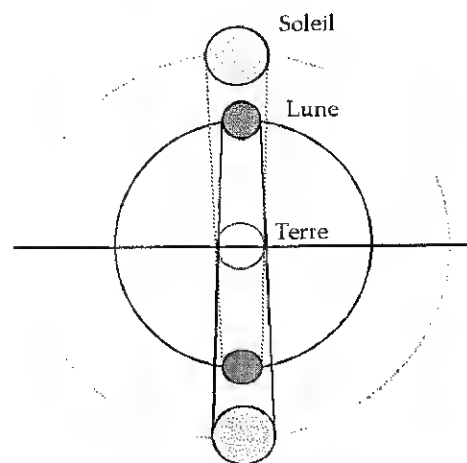


FIG. 2. — Éclipses de lune.

(59) P est un peu plus précis à ce sujet : « La lune subit une éclipse deux fois sur l'année lunaire, donc tous les 177 jours » (CRAMER, *Anecdota*, p. 373).

(60) Ce détail est sous-entendu dans O qui souligne que, dans ce cas de figure, l'éclipse ne pourrait être connue que par calcul. Il est par contre explicite dans P (CRAMER, *Anecdota*, p. 373).

En réalité, les éclipses de lune sont difficilement explicables dans le système antiochien. Pour qu'une éclipse de lune se produise, en effet, il faut que le soleil projette l'ombre de la terre sur la lune. Comme le montre la figure 2, ceci n'est possible que si le soleil est plus grand que la terre. Dans le système de Pierre le Philosophe, et dans le système antiochien en général, cette situation est logiquement impensable : comment le soleil pourrait-il projeter l'ombre de la terre sur la lune, s'il est suffisamment petit pour disparaître derrière le cône la nuit ⁽⁶¹⁾ ? Preuve de cette difficulté, le texte est vague et peu clair : aucune définition du phénomène n'est donnée. Jean Damascène, par exemple, en avait expliqué correctement le principe : « L'éclipse de lune est produite par l'ombre projetée par la terre, lorsque la lune est de 15 jours (Pleine Lune) et se trouve en opposition sur sa position la plus haute, le soleil sous la terre et la lune au-dessus de la terre. Car la terre crée une ombre et empêche la lumière du soleil d'éclairer la lune et ainsi elle s'éclipse ⁽⁶²⁾ ». Remarquons aussi que la situation décrite par Jean Damascène est exactement celle imaginée par Pierre le Philosophe : le cas où le soleil se trouve sous la terre, représentée par une ligne continue dans la figure 2. Notons que les brèves explications de Pierre le Philosophe semblent se rapporter à un schéma emprunté à l'astronomie classique. Seule la mention du cône nous rappelle que l'auteur se réfère au modèle antiochien.

Vient ensuite une discussion intrigante sur les signes du Zodiaque, qu'il appelle également 'tours' ⁽⁶³⁾. Dans la logique de son système hémisphérique et puisque l'horizon (latitude) de l'observateur sera toujours le même – la terre est plate, rappelons-le – Pierre fixe les signes du Bélier à la Vierge au nord, et ceux de la Balance aux Poissons au sud (Figure 3).

(61) Cette position était tout à fait acceptable pour Cosmas, malgré ses contradictions flagrantes (*Topographie Chrétienne*, t. I, p. 552).

(62) KOTTER, *Die Schriften*, p. 61.

(63) Le vocable 'tour' pour désigner un signe du Zodiaque se trouve dans d'autres manuscrits grecs ainsi que dans des textes arabes et éthiopiens (O. NEUGEBAUER, *Ethiopic Astronomy and Computus* [Veröffentlichungen der Kommission für Geschichte der Mathematik, Naturwissenschaften und Medizin, 22], Vienne, 1979, p. 232-33).

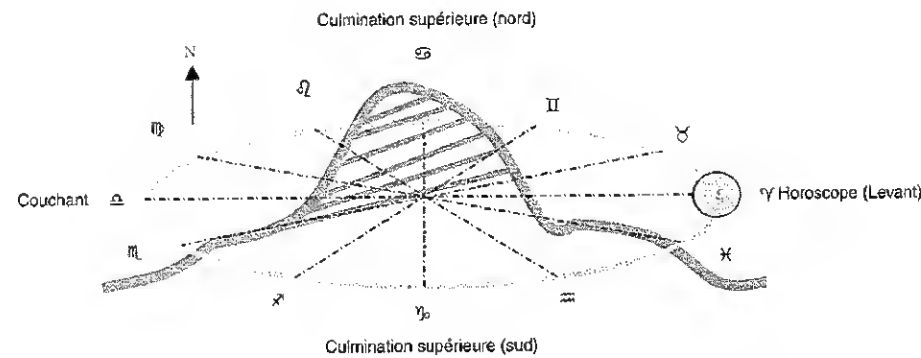


FIG. 3. — Les douze signes et les quatre centres dans le modèle simplifié de Pierre le Philosophe (situation où le soleil est à 0° du Bélier).

Il offre ensuite ce qu'il croit être une méthode précise du calcul de l'horoscope. A partir de là, il pense aussi pouvoir déterminer les trois autres centres, c'est-à-dire, comptés dans le sens journalier, la culmination supérieure (ou, en grec, le 'milieu du ciel'), le couchant et la culmination inférieure (point diamétralement opposé au 'milieu du ciel') (figure 3). Ces quatre centres sont les points d'intersection qu'a l'écliptique avec l'horizon et le méridien à un moment donné ⁽⁶⁴⁾. En particulier, l'horoscope est le point de l'écliptique qui se lève sur l'horizon. Ces points forment la base d'une série de divisions de l'écliptique de 30° chacune, un système de douze 'maisons' ou 'lieux' superposé à celui des signes du Zodiaque mais différent de ceux-ci (figure 4) ⁽⁶⁵⁾. Étrangement, l'auteur ne nous explique pas ce que représentent ces quatre points. Soit il les suppose connus, soit il n'en maîtrise pas lui-même entièrement le concept. Les explications qu'il fournit laissent penser que la seconde hypothèse est sans doute la bonne.

Dans ses explications, Pierre le Philosophe tente de décrire les étapes nécessaires au calcul de l'horoscope. En réalité, il assimile en partie celui-ci au calcul des heures du jour dans des instructions assez confuses :

(64) A. BOUCHÉ-LECLERQ, *L'astrologie grecque*, Paris, 1899 (= Bruxelles, 1963), pp. 258-259 ; O. NEUGEBAUER et H. B. VAN HEUSEN, *Greek Horoscopes (Memoirs of the American Philosophical Society, 48)*, Philadelphie, 1987, p. 3.

(65) *Tétrabiblos*, pp. 190-191, n. 1.

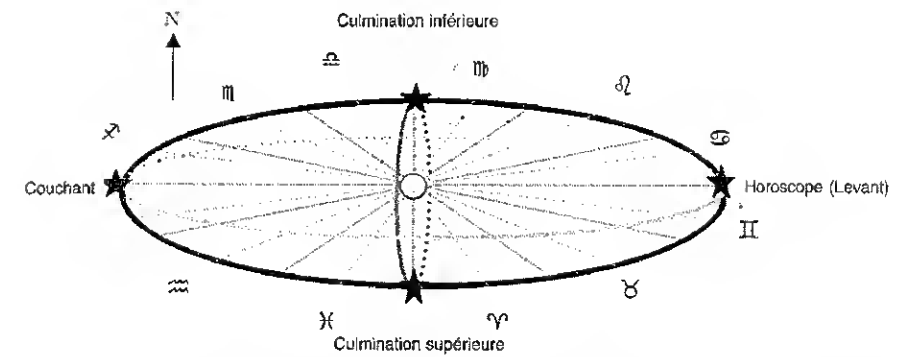


FIG. 4. — Les douze maisons (trait pointillé noir) et les quatre centres (étoiles) dans le système classique, terre au centre (situation où le degré de l'écliptique se levant sur l'horizon est 15° des Gémeaux). L'écliptique (noir) intersecte l'horizon (ici l'équateur - gris clair) au Levant et au couchant, et le méridien (gris foncé) aux culminations.

1. Connaître l'heure du jour grâce à un instrument : un cadran solaire pendant le jour ou, pour la nuit, en comptant les heures depuis le coucher du soleil ou encore en utilisant tout autre instrument mécanique.
2. Multiplier l'heure par quinze. Ce procédé est utilisé habituellement en astronomie classique pour trouver la mesure des heures en temps d'équateur (heure équinoxiale). Dans le système sphérique du monde, en effet, l'écliptique et l'équateur ne sont pas dans le même plan et ne franchissent donc pas l'horizon de la même façon. Puisque la sphère céleste tourne précisément dans le plan de l'équateur, tandis que le soleil est dans le plan de l'écliptique, l'équateur franchit l'horizon à vitesse régulière, soit 360° en 24 heures, ou 15° en 1 heure (= 360/24). L'écliptique, en revanche, franchit l'horizon à une vitesse qui varie selon son inclinaison sur l'horizon et la portion de l'écliptique concernée. Cela veut donc dire qu'en 1 heure, l'arc de l'écliptique qui franchira l'horizon ne sera pas de 15°. Pour trouver l'horoscope dans le système classique, c'est-à-dire le degré de l'écliptique qui franchit l'horizon à un moment donné, il faut donc aussi connaître l'arc d'équateur qui correspond à cet arc d'écliptique, c'est-à-dire l'ascension. Celle-ci ne peut se trouver que grâce à une table particulière (table d'ascensions) ⁽⁶⁶⁾.

(66) On effectuera donc les opérations suivantes : 1. connaître la position du soleil sur l'écliptique grâce à des tables ; 2. connaître les heures équinoxiales

La méthode de Pierre le Philosophe ignore le problème des ascensions. Il ne se posait sans doute pas pour lui : on peut supposer en effet que, dans son système hémisphérique, le plan de rotation des astres (écliptique) est celui de l'équateur céleste (figure 3). L'écliptique n'est d'ailleurs jamais mentionné dans son traité.

3. Ajouter à ces degrés les degrés du soleil, c'est-à-dire la position du soleil sur l'écliptique. Cette opération devrait aussi supposer l'existence de tables, dont Pierre ne fait nulle mention.
4. Diviser le tout par la position du soleil dans la maison, en comptant 30° (jours) par maison. Par exemple, si le soleil est à 110°, cela fera 3 maisons (90°) + 20°, soit 20° du Cancer. D'après Pierre, le résultat de cette division donne l'horoscope.
5. À partir de ce point, nous trouvons les trois autres centres : le couchant dans le septième signe (horoscope + 6 signes), la culmination supérieure dans le dixième (horoscope + 9 signes) et la culmination inférieure dans le troisième (culmination supérieure + 6 signes).

Les instructions fournies pour le calcul des heures de la nuit sont similaires jusqu'à l'étape 3, après laquelle il faut diviser la somme trouvée en 3 par l'opposé de la position du soleil, c'est-à-dire sept signes depuis la position du soleil puisque c'est la nuit, en comptant 30° par maison.

En réalité, comme nous l'avons vu ci-dessus, le calcul de l'horoscope est autrement plus complexe et nécessite entre autres l'utilisation de tables particulières. La cosmographie de Pierre le Philosophe lui permet en effet d'en faire autant. Comparons les figures 3 et 4. La figure 4 représente les maisons et les quatre centres dans le modèle classique, tandis que la figure 3 les adapte dans celui de Pierre le Philosophe. Dans le système hémisphérique de Pierre le Philosophe, l'équateur se confond avec l'écliptique et l'horizon. Les quatre centres seront donc toujours à distance égale l'un de l'autre (90 degrés). Dans le cas plus complexe où l'équateur, l'écliptique et l'horizon sont sur des plans différents, la distance relative entre ces centres sera variable.

depuis le lever du soleil ; 3. multiplier les heures par 15 pour trouver l'arc d'équateur qui franchit l'horizon à ce moment ; 4. grâce à une table d'ascensions, trouver l'arc d'écliptique qui correspond à cet arc d'équateur ; 5. ajouter la position du soleil à l'arc trouvé. Je remercie Anne Tihon pour ces explications.

L'insertion d'un calcul de l'horoscope dans ce traité est assez intéressante, lorsque nous nous rappelons l'hostilité de l'auteur envers l'astrologie. Le calcul présenté ici n'est donc aucunement lié à l'élaboration de prédictions ; la possibilité n'en est même pas mentionnée. En effet, Pierre assimile ces instructions à un simple calcul des heures, mais ne souffle mot de l'utilité de connaître ces différents 'centres' qu'il prend pour des signes du Zodiaque. Il semblerait aussi que ce calcul présuppose l'existence de tables ou d'un instrument qui donnerait la position du soleil sur l'écliptique à un moment donné.

Remarquons qu'en cet endroit les textes de O et de P diffèrent de manière importante. En effet, le calcul de l'horoscope ne se trouve pas dans le manuscrit parisien qui, par contre, se termine par une section sur la manière de compter les heures dans les traditions babyloniennes (du lever au coucher du soleil), égyptiennes (du crépuscule au crépuscule), ombriennes (de midi à midi) et romaines (du lever au coucher du soleil, ou de minuit à minuit). Cette section s'achève sur le début d'un traité relatif au calcul de l'heure d'après la longueur de l'ombre d'un corps⁽⁶⁷⁾. Ce passage entier manque dans O.

Dans le manuscrit d'Oxford, la discussion qui suit est une description du mouvement du ciel et de son rôle comme signe des quatre saisons. Celle-ci est organisée en deux parties de manière répétitive et peu cohérente. La première partie lie les saisons à la longueur du jour et au mouvement du soleil dans le ciel. Cette section est largement inspirée de Jean Damascène⁽⁶⁸⁾. Les dates mentionnées pour les changements de saison sont les mêmes, ainsi que pour les longueurs variables du jour et de la nuit au cours de l'année⁽⁶⁹⁾. Notons que seul l'automne est men-

(67) CRAMER, *Anecdota*, pp. 380-382 ; cf. supra.

(68) KOTTER, *Die Schriften*, pp. 56-57.

(69) À la différence que Jean Damascène situe l'équinoxe de printemps le 21 mars et non le 24 mars. Pierre ajoute que lors de sa création, le soleil fut posé à l'est à l'équinoxe de printemps (KOTTER, *Die Schriften*, p. 56). Ces dates ne sont pas fondées sur l'observation (sur la durée des saisons chez Jean Damascène, voir A. TIHON, *L'astronomie à Byzance à l'époque iconoclaste*, dans P. L. BUTZER et D. LOHRMANN (éd.), *Science in Western and Eastern Civilization in Carolingian Times*, Bâle, 1993, pp. 182-183). La longueur des heures du jour et de la nuit varie entre 15 et 9 chez les deux auteurs. Ce rapport des heures (15:9) est standard. On le trouve déjà dans les textes babyloniens qui ajoutaient une heure par mois entre décembre et juin (donc de 9 à 15) et vice versa (S. C. McCUSKEY, *Astronomies and Cultures in Early Medieval Europe*, Cambridge, 1998, p. 105).

tionné explicitement dans l'explication de Pierre le Philosophe. Les moments de transition entre les saisons en tant que tels – solstices et équinoxes – ne sont pas nommés non plus. Pierre fait seulement allusion à la nuit la plus longue le 25 décembre et à un nombre égal d'heures du jour et de la nuit le 24 mars.

La seconde partie s'intitule *Sur les trois levers et couchers du soleil* et décrit à nouveau le mouvement du soleil au cours de l'année et les quatre saisons. Cette fois, seuls le printemps et l'hiver sont cités, tandis qu'une vague référence est faite au début de l'automne, qui n'est pas nommé cependant. Dans cette section, Pierre décrit trois positions du soleil – hautes, moyennes et basses – ainsi que les longueurs variables du jour qui s'ensuivent. La figure 5 illustre ce que Pierre a probablement en tête : la hauteur variable de la course du soleil sur l'horizon durant l'année.

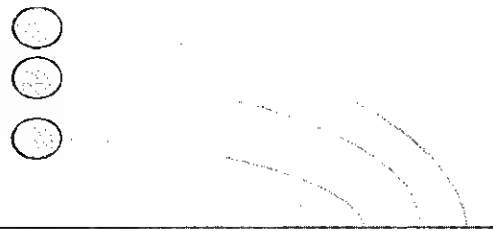


Fig. 5. — Positions hautes, moyennes et basses du soleil sur l'horizon.

Ces positions correspondent bien sûr aux passages du soleil sur les tropiques (solstices) et sur l'équateur (équinoxes), mais à nouveau l'auteur n'utilise aucun de ces termes. Il explique ensuite les changements de températures occasionnés par la course du soleil et situe les points équinoxiaux, qu'il appelle points d'élévation et d'abaissement, respectivement à 19° du Bélier (printemps) et 19° de la Balance (automne). J'ignore l'origine de ces nombres qui ne sont d'ailleurs pas repris dans P.

Jean Damascène est peut-être encore la source des explications de Pierre le Philosophe sur la lumière et l'obscurité. Pour ces deux auteurs, en effet, l'obscurité n'a pas été créée. Elle est un accident, le simple résultat de l'absence de lumière⁽⁷⁰⁾. La lumière et le feu étant tous deux de nature chaude, comme le souligne aussi Jean Damascène, Pierre en

(70) KOTTER, *Die Schriften*, pp. 54-55.

conclut donc que l'obscurité est froide. Il compare l'obscurité à l'ombre, elle-même un accident des corps visibles. De manière concrète, l'obscurité – la nuit – est donc la privation de la lumière du soleil, caché par le cône.

Pierre en profite ensuite pour expliquer la théorie ancienne des quatre éléments simples (feu, air, eau et terre) à la base de toute la création, ainsi que leur qualité (les paires chaud-froid et sec-humide), goût (amer-doux et aigre-agréable), poids (du plus léger au plus lourd), et quantité (du plus nombreux au plus rare). L'explication est accompagnée d'un diagramme dans le manuscrit d'Oxford⁽⁷¹⁾. Une brève présentation des humeurs de l'homme et de ses organes suit (air – sang et cœur ; feu – bile jaune et foie ; eau – flegme et tête ; terre – bile noire et rate). Il n'y a rien de particulièrement original dans cet exposé ; cette théorie était connue depuis qu'Hippocrate en avait fait la base de son système médical⁽⁷²⁾.

Toutefois, l'auteur déduit de ce modèle plusieurs idées intéressantes. D'abord, le fait que la création soit le produit de combinaisons des éléments simples ne constitue aucunement une limite au pouvoir divin, puisque c'est Dieu lui-même qui les a créés et assemblés. Ensuite, puisque toute chose créée est composée, elle peut se dissoudre à nouveau en ses éléments simples et est donc mortelle. Cette idée a deux corollaires. Premièrement, la mort ou la destruction ne sont que la séparation des corps en éléments simples. La Résurrection recomposera tout corps de façon indissoluble. Deuxièmement, le ciel et les étoiles sont mortels puisqu'ils sont formés respectivement d'air et d'eau, et d'air et de feu. Cette idée n'offre donc pas la possibilité de diviniser les astres, une notion essentielle pour Pierre le Philosophe, comme nous l'avons vu dans sa lettre. Elle suppose également leur destruction à la fin des temps, une conviction renforcée par des citations bibliques qui s'y réfèrent. Enfin, l'homme, constitué des quatre éléments, est l'être le plus élaboré de la création, une idée qui s'accorde bien avec la pensée chrétienne.

(71) *Oxonienis, Seldenianus Supra*, 17, f. 175v.

(72) D. LINDBERG, *The Beginnings of Western Sciences. The European Scientific Tradition in Philosophical, Religious and Institutional Context. Prehistory to 1450*, Chicago, 1992, p. 116 ; voir aussi R. PORTER, *The Greatest Benefit to Mankind. A Medical History of Humanity*, New York, 1999, pp. 57-58.

Remarquons qu'en cet endroit Pierre révèle la limite de ses capacités philosophiques. En effet, la discussion des éléments et de leurs combinaisons était souvent l'occasion de s'attarder sur la nature de leur origine et de discuter de la Cause Première et du processus de création⁽⁷³⁾. En fait, Pierre le Philosophe semble s'être aventuré très peu dans le domaine de la philosophie. Selon lui, si Dieu a créé le monde de cette façon, c'est qu'il devait en être ainsi et pas autrement, coupant net toute possibilité de discussion métaphysique. Il avoue d'ailleurs lui-même ses limites, en reconnaissant que toutes ces idées le « dépassent un peu. » Pierre n'est pas le seul à recourir à ce genre de stratagème, bien sûr. Jean Damascène l'avait utilisé avant lui, alors qu'il ne savait comment choisir entre le modèle sphérique ou hémisphérique de l'univers : « Que cela soit comme cela ou autrement, tout s'est produit et fut établi par l'ordre de Dieu. Tout comprend les racines inamovibles de la volonté et de la réflexion de Dieu⁽⁷⁴⁾ ».

Sans aucune transition, la section suivante s'attache à l'un des problèmes d'astronomie favoris des auteurs patristiques : comment expliquer la différence entre les longueurs de l'année lunaire et solaire. C'est à nouveau Jean Damascène qui fournit l'explication la plus claire et qui a peut-être servi de source à Pierre le Philosophe. Une explication très semblable était elle aussi bien connue des auteurs antiochiens, notamment de Sévérien de Gabale et de Cosmas Indicopleustès⁽⁷⁵⁾. D'après Jean Damascène, la lune fut créée pleine le quatrième jour : une lune déjà vieille de quinze jours, donc en avance de onze jours du soleil (15-4). Cela explique la différence de onze jours entre une année lunaire (de

(73) Par exemple dans la discussion de la nature chez Michel Psellos (L. BENAKIS, *Michael Psellos' Kritik an Aristoteles und seine eigene Lehre zur « Physis » - und « Materie-Form » - Problematik*, dans *BZ*, 56 (1963), pp. 214-217) ou dans celle de l'être et de l'existence chez Eustrate de Nicée (P. JOANNOU, *Die Definition des Seins bei Eustratios von Nikaia. Die Universalienlehre in der Byzantinischen Theologie im IX. Jh.*, dans *BZ*, 47 (1954), pp. 362-363).

(74) KOTTER, *Die Schriften*, p. 52.

(75) PG 66, 449 ; *Topographie chrétienne*, t. III, p. 277. Cette explication est assez ancienne puisqu'on la trouve aussi chez Éphrem le Syrien, au milieu du IV^e siècle (E. G. MATHEWS JR. et J. P. AMAR, *Saint Ephrem the Syrian. Selected Prose Works. Commentary on Genesis. Commentary on Exodus. Homily on Our Lord. Letter to Publius [The Fathers of the Church, 91]*, Washington D.C., 1994, pp. 91-92). Elle est aussi discutée dans la question n. 94 par le Pseudo-Césaire (R. RIEDINGER, *Pseudo-Kaisarios. Die Eratopokriseis [GCS]*, Berlin, 1989) (cf. *TLG* [mars 2006]).

354 jours) et une année solaire (de 365 $\frac{1}{4}$ jours). Tous les quatre ans, le quart supplémentaire de l'année solaire devient un jour complet (année bissextile de 366 jours). Dans le calendrier lunaire des Hébreux, par contre, un mois supplémentaire de 33 jours est ajouté tous les trois ans (3×11), pour accorder les années lunaires et solaires⁽⁷⁶⁾.

L'explication proposée par Pierre est un peu différente, et assez confuse. D'après lui, la création du soleil le quatrième jour explique l'origine du quart de jour qui s'ajoute à l'année solaire. Je n'ai pas encore trouvé trace de cette idée chez les auteurs patristiques, mais elle s'accorde vraisemblablement au type de raisonnement proposé plus haut. De plus, conformément à l'explication donnée ci-dessus, la lune fut créée pleine le quatrième jour (c'est-à-dire comme une lune de quinze jours). Elle dépasse ainsi le soleil de onze jours et un quart ($365 \frac{1}{4} - 354$). En huit ans, ces 11 $\frac{1}{4}$ deviennent 90 jours ($11 \frac{1}{4} \times 8$), ou trois mois. On ajoute donc trois mois au calendrier après huit ans (ou trois cycles de 13 mois en huit ans)⁽⁷⁷⁾.

Pierre conclut cette section par un paragraphe très court sur les grandeurs relatives de la terre et du soleil. C'est aussi dans ce paragraphe qu'il nomme pour la première fois des auteurs anciens, puisque seule la Bible est mentionnée explicitement dans le reste du texte. Les valeurs données sont un peu fantaisistes : pour Sérapion, un contemporain de Posidonios, le soleil est 18 fois plus grand que la terre, pour Ératosthène 100 fois et pour les auteurs chrétiens, ils sont de tailles égales⁽⁷⁸⁾. L'origine de ces nombres est inconnue. D'après Otto Neugebauer,

(76) KOTTER, *Die Schriften*, p. 61.

(77) L'explication de P n'est pas plus claire. Selon ce texte, onze jours séparent les années solaires et lunaires. Les calculs plus précis y ajoutent encore un seizième quartier (donc 11 jours $\frac{1}{4}$). La durée d'un mois lunaire est de 29 $\frac{1}{2}$ jours. Après huit ans, les onze jours de décalage s'accroissent et deviennent 88 $\frac{1}{2}$ jours, soit trois mois lunaires ($29 \frac{1}{2} \times 3$ - et non pas $11 \frac{1}{4} \times 8 = 90$) (CRAMER, *Anecdota*, p. 379). Cette référence au cycle lunaire de huit ans est assez surprenante. Ce système, attribué à Cléopâtre (VI^e siècle aCn), comprenait trois mois intercalaires de 30 jours sur huit années. Un cycle de huit ans est attribué aux Juifs par Sextus Julius Africanus au III^e siècle de notre ère. Dans le monde byzantin, le cycle lunaire était plus communément établi sur 19 ans - le fameux cycle de Méton - et comptait sept mois supplémentaires ou embolismiques, un modèle utilisé notamment dans le comput pascal (V. GRUMEL, *La chronologie [Traité d'études byzantines, 1]*, Paris, 1958, pp. 178, 185-191).

(78) P ajoute que, selon Ératosthène, la lune est 39 fois plus grande que la terre (CRAMER, *Anecdota*, p. 373).

les données attribuées à Ératosthène constitueraient une corruption de chiffres dérivés de l'Almageste. La valeur attribuée par Sérapion serait quant à elle un lointain souvenir d'Aristarque qui avait mesuré que le soleil était 19 fois plus grand que la terre ⁽⁷⁹⁾. Jean Damascène ne donnait ni nom ni valeur, mais signalait seulement que « certains affirment que le soleil est beaucoup plus grand que la terre, cependant les Pères [disent qu'il est de taille] égale à la terre. Souvent un petit nuage, ou une petite colline ou un mur le cachent ⁽⁸⁰⁾ ».

La dernière partie du traité est dévolue au temps de révolution des sept planètes. Les chiffres de Pierre le Philosophe sont peu précis. L'auteur se contente en effet de donner des valeurs arrondies, plus universellement connues, soit 30 ans pour Saturne, 12 ans pour Jupiter et 2 ans pour Mars ⁽⁸¹⁾. Les valeurs données pour Vénus (353 jours) et Mercure (344 jours) ne correspondent à aucuns chiffres connus ⁽⁸²⁾. Voici les données proposées par Pierre le Philosophe, dans l'ordre des planètes du haut vers le bas :

- Saturne : révolution en 30 ans, soit 30 mois par maison (1° de l'orbe de Saturne = 1 mois) ;
- Jupiter : révolution en 12 ans, soit 12 mois par maison (1° de l'orbe de Jupiter = 12 jours) ;
- Mars : révolution en 2 ans ⁽⁸³⁾, soit 2 mois par maison (1° de l'orbe de Mars = 2 jours) ;
- Soleil : révolution en 1 an, soit 1 mois par maison (1° de l'orbe du Soleil = 1 jour) ;
- Vénus : révolution en 1 an (ou 353 jours), soit 29 jours par maison (1° de l'orbe de Vénus = 1 jour-1/30 ou 2 minutes) ⁽⁸⁴⁾ ;
- Mercure : révolution en 1 an (ou 344 jours), soit 28 jours par maison (1° de l'orbe de Mercure = 1 jour-1/15 ou 4 minutes) ⁽⁸⁵⁾ ;

(79) Cette valeur se trouve encore dans une scolie d'Aratos (NEUGEBAUER, *A History*, II, p. 663).

(80) KOTTER, *Die Schriften*, p. 60.

(81) NEUGEBAUER, *A History*, II, pp. 606, 783.

(82) NEUGEBAUER, *A History*, II, p. 784.

(83) 2 ½ ans pour Michel Psellos et Syméon Seth (WESTERINK, *Michael Psellus*, p. 71 ; *Conspectus rerum naturalium* dans DELATTE, *Anecdota*, p. 45).

(84) 13 mois pour Syméon Seth (DELATTE, *Anecdota*, p. 45).

(85) Psellos considérait que ces trois planètes faisaient leur révolution en 1 an, sans donner de chiffre plus détaillé (WESTERINK, *Michael Psellus*, p. 71).

- Lune : révolution en 29 jours ½, soit 2 jours ½ par maison (1° de l'orbe lunaire = 2 jours).

Ce genre de données est tout à fait absent des textes patristiques qui discutent de cosmologie. Le traité de Pierre le Philosophe s'arrête abruptement à cet endroit. On est en droit de penser qu'il en manque peut-être la fin.

Par ses références bibliques et ses mentions explicites d'un univers en forme de cube et d'une terre conique, Pierre le Philosophe s'inscrit dans la veine des auteurs antiochiens des IV^e, V^e et VI^e siècles. Mais, contrairement à la plupart d'entre eux, il n'a pas construit son texte comme un commentaire biblique. Il a choisi d'écrire un traité d'astronomie en tant que tel. À ce titre, il se rapproche plutôt du projet de Cosmas Indicopleustès, lequel se proposait de reconstruire la représentation physique du monde à l'image du Tabernacle de Moïse en rejetant catégoriquement les fondements de la science hellénistique. La forme conique de la terre en est probablement l'emprunt le plus évident. Mais la comparaison s'arrête là et il serait même difficile de prouver que Pierre le Philosophe avait lu l'ouvrage de Cosmas. En effet, son traité diffère de la *Topographie Chrétienne* non seulement par l'absence d'explications mystiques (pas de Tabernacle), mais surtout par l'absence de toute polémique envers l'astronomie classique. À l'inverse des auteurs antiochiens, Pierre le Philosophe ne condamne nulle part l'idée que le monde soit une sphère. Il n'en parle simplement pas et utilise constamment des principes d'astronomie classique, tels que le mouvement du ciel, rejeté implacablement par Cosmas et les auteurs antiochiens qui l'avaient précédé, ou encore la théorie des quatre éléments, à laquelle Cosmas s'opposait ouvertement ⁽⁸⁶⁾. D'autres différences sont visibles entre le traité de Pierre le Philosophe et la plupart des textes antiochiens. Par exemple, certaines questions typiques de ces auteurs ne sont pas abordées comme le nombre des cieux, la nature des eaux du firmament ou encore les antipodes.

De manière générale, le traité semble s'inspirer le plus des chapitres cosmologiques de l'*Exposé sur la foi orthodoxe* de Jean Damascène. Malgré

Pour Syméon Seth, Mercure effectuait le tour de son orbite en 11 mois (DELATTE, *Anecdota*, p. 45).

(86) *Topographie chrétienne*, t. I, p. 123.

de nombreuses divergences entre les deux auteurs, les problèmes abordés sont similaires. En effet, on y discute de la forme du ciel et de la terre, des planètes et du Zodiaque, des éclipses, des mouvements du soleil et de la lune, des saisons, des différences entre les cycles de la lune et du soleil, ou encore de la grandeur du soleil. Tout comme le Damascène, Pierre le Philosophe ne fait de référence explicite à aucune autorité patristique ou scientifique sauf lorsqu'il discute de la grandeur des astres. Enfin, si Jean Damascène ne peut certes pas être considéré comme un défenseur des théories antiochiennes, il en a décrit malgré tout brièvement la doctrine.

Tout comme Jean Damascène exposait la foi orthodoxe au VIII^e siècle, Pierre le Philosophe s'efforça d'établir les limites orthodoxes du savoir, lesquelles excluaient pour lui toute utilisation de l'astrologie à des fins divinatoires et, plus radicalement, certains aspects de l'astronomie sphérique qui la soutenait. Cette quête est assez typique de l'époque des Comnènes, comme en témoignent les nombreux procès d'intellectuels accusés d'hérésie ou de néo-platonisme⁽⁸⁷⁾. Le cas le plus fameux est certainement celui de Jean Italos, condamné en 1082 par onze anathèmes pour son attachement trop grand à Platon. De manière générale, lorsqu'un problème touchait à la théologie, Aristote était plus sûr que Platon et le néo-platonisme était amplement répréhensible⁽⁸⁸⁾. N'exagérons toutefois pas cette « répression » : seuls les fondements de l'orthodoxie étaient concernés par l'intervention des autorités et non la science ou la philosophie⁽⁸⁹⁾.

L'astronomie classique et son orthodoxie étaient toutefois remises en question à cette période. Si Michel Glycas avait condamné l'empereur Manuel I^{er} pour avoir défendu trop ouvertement les vertus et les fondements de l'astrologie, il se fit aussi un devoir de justifier par deux fois la vision sphérique de l'univers exclusivement à l'aide de références patristiques : dans une lettre adressée au moine Grégoire Acropolitès et

(87) On compte un total de 25 procès à l'époque Comnène et quasi aucun durant les deux siècles qui précèdent l'avènement d'Alexis I en 1081 (R. BROWNING, *Enlightenment and Repression in Byzantium in the Eleventh and Twelfth Centuries*, dans *Past and Present*, 69 (1975), pp. 18-19).

(88) J. M. HUSSEY, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, Oxford, 1986, p. 155.

(89) Voir à ce sujet, A. CAMERON, *How to read Heresiology*, dans *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 33:3 (2003), p. 474.

dans ses annales⁽⁹⁰⁾. Rappelons aussi, comme nous l'avons vu plus haut, la suggestion de Théodore Balsamon de retirer l'astronomie du *quadri-vium* des sciences. L'œuvre de Pierre le Philosophe s'inscrit bien dans ce climat de tension. Contrairement à Michel Glycas dont l'objectif était de prouver les fondements orthodoxes du modèle sphérique de l'univers, Pierre le Philosophe s'est efforcé de donner au modèle hémisphérique une apparence plus scientifique. L'absence de toute autorité patristique le prouve. L'objectif était probablement d'élever le modèle antiochien de l'univers en y intégrant des données de l'astronomie classique.

Déterminer l'audience d'un tel traité est difficile, vu le peu d'écho de son œuvre dans les manuscrits et l'absence de toute référence à son système ou à sa personne parmi ses contemporains. O et sa copie N sont des collections de textes astronomiques, astrologiques et cosmographiques, reflétant sans doute la curiosité d'un compilateur. Les autres manuscrits sont soit incomplets, soit tardifs (XVI^e et XVII^e siècle). P est notre trace la plus ancienne du texte de Pierre le Philosophe (XIII^e siècle) mais, nous l'avons vu, il s'agit vraisemblablement d'une version corrompue de son œuvre. Cette compilation de textes divers, surtout de nature ascétique, situe ce manuscrit dans le milieu des moines, le public probable d'une telle œuvre.

University of Winnipeg.

Anne-Laurence CAUDANO.
a.caudano@uwinnipeg.ca

SUMMARY

Two works are attributed to Peter the Philosopher in the manuscripts, an author active in the reign of Manuel I Comnenos. The first, a letter condemning Patriarch Luke Chrysoberges' practice of astrology, highlights the author's attachment to medical knowledge. The second is a peculiar astronomical treatise that mixes Antiochene descriptions of a hemispherical universe with notions of spherical astronomy. Together these works emphasise Peter the Philosopher's attempt at defining boundaries within which one could study the stars. This article offers an analysis of Peter the Philosopher's works in the context of twelfth-century Byzantine scholarship, an edition and translation of the treatise, as well as a translation of the letter.

(90) CAUDANO, *Un univers sphérique*, pp. 82-86.

Appendices

Lettre de Pierre le Philosophe au Patriarche Loukas ⁽⁹¹⁾

Que périssent toute l'astrologie hellénique, ô mon maître honoré de Dieu ; je commence ainsi tout de suite par ceux qui sont nés les premiers dans ton foyer. Qu'on nous détruise les Chiens resplendissants, les Taureaux arrogants, la Vierge persiflante et la Balance de l'injustice. Que soient détruits avec eux aussi les premiers récits mensongers, d'après lesquels ce moulage vivant batifole dans le ciel. Si je ne suis pas du tout insensible aux réflexions selon lesquelles l'air est entraîné par les levers et les couchers des astres, car j'ai aussi le sentiment que dans tout évènement ils servent de témoins aux actions, je n'ai par contre jamais ôté de ma pensée que, à l'origine, Cancer et Lion ont été créés tout exprès ensemble dans le ciel par la main du Créateur de l'univers, au point même d'accepter aussi qu'ils se touchent légèrement par les oreilles. J'admets cette idée que les astres agissent sur notre être en transformant l'air par leurs intensités propres et leurs qualités et que, de cette manière, ils nous refroidissent et nous réchauffent chacun plus ou moins.

De ce point de vue donc, cet astre lumineux que les Grecs appellent le 'Chien' [Sirius] et et les Hébreux 'Marouzoth' ⁽⁹²⁾, comme certains interprètes l'ont traduit, est unique parmi les astres fixes, et se situe sur la gueule de ce qu'on appelle [la constellation du] Chien. En effet sa forme entière n'est pas celle d'un chien, mais l'ensemble a été classé d'après l'une de ses parties ⁽⁹³⁾. Cet astre est donc le plus flamboyant, quoiqu'il est différent des astres du ciel. Ainsi à certains moments il n'est pas en conjonction avec le soleil et se situe loin de ses rayons et

(91) Édition CUMONT, dans CCAG IV, pp. 156-158. La traduction a été amendée à l'aide de O (ff. 168v-170v).

(92) Mazouzoth (CCAG).

(93) κατηγορήθη (O).

(94) τῆς ὅλης ἀφηρημένος πυρᾶς (O).

éloigné de tout son feu ⁽⁹⁴⁾ ; mais quand le soleil grimpe le cercle de l'été ou à partir de là le descend tranquillement mais en peu de temps, il atteint sa consécration – je veux parler du mouvement. C'est comme s'il surchauffait celui-ci [le Chien] par son propre feu et en manipulait fort l'ardeur.

Le lever de Sirius survient dès le 11 juillet, lorsque l'air devient plus torride qu'il ne l'était. Nos corps sont brûlants ; leurs forces sont trop faibles et sont perturbées par tout le feu de l'étoile. À ce propos, Hippocrate aussi a ainsi nommé en les distinguant les soins et les médicaments qui sont inappropriés 'sous le Chien' et 'avant le Chien'. En effet, il dit que « pendant et avant la canicule les purgations sont difficiles ⁽⁹⁵⁾ ». Il a divisé en deux toute la force du Chien, d'après sa disparition sous le soleil et son lever subséquent. Et il a appelé 'sous le Chien' le lever du Chien et 'avant le Chien' sa disparition précédant le lever. Les médecins ne font pas de purifications ni avant le lever ni directement après le lever, mais dix jours avant le lever, délimitant de la sorte [le moment] de ne pas purifier les corps, et dix jours après le lever. Mais ils commencent les purifications à partir de là. En effet, le Chien séparé du soleil est affaibli à ce moment-là. Et aussitôt que l'air s'est raffermi, nos corps sont bien réchauffés et revigorés. Car si les manifestations des astres transforment la température de l'air et gonflent la mer d'un coup, comment ne provoqueraient-elles pas quelque agitation et trouble dans nos corps ? Car si elles font montre de leur propre force sur les éléments complets, comment ne remettraient-elles pas à neuf les parties de ceux-ci ? Donc il faut nous étendre encore sur [le problème des] purifications, puisque l'astre ne se couche ni directement sous le soleil ni après les nombreux jours de son lever, mais reste caché pendant quinze jours depuis son coucher du matin jusqu'au premier lever. Il ne faut pas du tout observer la purification les cinq premiers jours mais les dix jours suivants. En effet, puisqu'il ne plonge pas directement mais avance peu à peu, [l'astre] profite de la chaleur du soleil. Puisqu'il est hors des rayons solaires après les quinze jours de dissimulation mais est encore proche du luminaire, il profite dès lors de sa lumière pendant dix jours. Ici encore, les disciples d'Hippocrate ont mesuré les couchers à partir de la proximité de l'étoile. Ainsi faut-il nous abstenir de purifica-

(95) HIPPOCRATE, *Aphorismi* 4, 5.

tions vingt jours entiers, c'est-à-dire du 11 juillet jusqu'au 30 de celui-ci, un peu plus ou un peu moins. Il ne nous faut faire les purifications ni sous le Chien, c'est-à-dire alors que le Chien se lève, ni avant le Chien, c'est-à-dire lorsqu'il se couche, afin de ne pas assécher nos corps par des brûlures supplémentaires ; afin de ne pas affaiblir davantage par la purification nos forces physiques déjà réduites à cette occasion ; afin de ne pas augmenter l'agitation de nos corps et de ne pas nuire à nos corps à dessein. Il nous faut veiller à ce que quelque maladie grave ne frappe. Car si un mal de gorge ou une pleurésie s'introduisaient dans les corps durant les jours en question, nous utiliserions quand même les purifications.

Ainsi moi, ô mon maître honoré de Dieu, je maîtrise toute la science depuis les connaissances les plus avancées, c'est-à-dire depuis les meilleures prémisses. En analysant ce qui est sous-jacent, et souvent à partir de là, comme on avait l'habitude de le faire en géométrie, je parviens aux théorèmes de base. Il en est donc qui m'exaspèrent comme des bêtes au sujet de cette pratique chaque fois que j'élève mon esprit à ce propos. Non, par ton âme sainte ! Je m'insurge contre cela pour m'en occuper au mieux le plus possible. Mais puisque, parmi ces pratiques, les unes sont d'une folie inculte et ne relèvent en rien de la philosophie et les autres se glissent brièvement vers le haut et désirent monter la colline, j'utilise à beaucoup d'égards la règle pure et ne m'encombre pas de plus. Et, là où l'on rencontre quelque division et habile dissection d'un évènement, ou encore quelque ascension de ces divisions, là je m'enhardis à participer à une science plus vénérable. Et si à ce sujet quelque rumeur savante vient à nous, on s'étonne et on est stupéfait de l'attaque, et il s'en faut de peu qu'on l'emporte sur nous ⁽⁹⁶⁾ de tous côtés dans ce genre de discussion philosophique. Par contre, ceux de la faction opposée se perdent presque dans leurs propres passions ; ce qu'ils ignorent ou n'atteignent pas, ils ne l'engrangent dans nulle partie de leur être. Mais ce qu'ils maîtrisent, ils s'en saisissent bien ou s'y accrochent ; ils ne connaissent ni n'acceptent l'esprit noble et les principes savants. Devant ces nombreuses rumeurs, je jure par ton âme sainte que j'ai ajusté ma langue et me suis retenu de parler davantage.

(96) ἡμῶν (O).

Ne t'étonne pas si face à toi, brièvement, j'ai perdu un peu de mon éloquence, car je me suis fait l'écho de mes enfants auprès de mon maître grand et sage qui autrefois aimait et louait et les choses divines et les choses humaines, ainsi que mon langage.

Édition du traité de Pierre le Philosophe d'après l'Oxoniensis, Seldenianus
Supra. 17, ff. 170^v-177

[170^v] Τοῦ αὐτοῦ Πέτρου φιλοσόφου ἔκθεσις περὶ ἀστρονομίας

Πάντα φθαρτὰ καὶ τρεπτὰ τὰ κτιστὰ λέγειν τε καὶ φρονεῖν ὀφείλομεν,
μηδενὶ τούτων λατρείαν ἢ προσκύνησιν προσάγοντες, τὰ εἰς ἡμῶν
5 δουλείαν ὀρισθέντα ὑπὸ τοῦ κοινοῦ δεσπότης ἡμῶν. Μήτε ἀνεχόμεθα
ἀκοῦσαι θεοὺς ἀστέρας ἀγαθοποιούς τε καὶ κακοποιούς, ἀφρόνως ὑπὸ
τῶν τὴν ματαίαν καὶ ματαιοπονίαν τῶν Ἑλλήνων ἀστρολογίαν
ἐκμαθόντων ἤτις εἰς μυρία βλασφημιῶν καὶ οἰωνισμῶν βόθρους
κατάγει τοὺς αὐτοὺς καταδεχομένους. Ἄλλ' ἀπέστω ἡμῶν πᾶσα αὐτῆς
10 ἔννοια καὶ μηδὲ κατ' ὄναρ ὀφθήτω, μηδ' ἐν λογισμῶ ἀναβήτω.
Ἄρκεσθησόμεθα τῇ παρουσίᾳ ἀστρονομικῆς φιλοπονίας, ὡς ἀναγκαῖα καὶ
χρησιμωτάτη πρὸς τὸ δι' αὐτῆς γνωρίσαι, ὡς φησὶν ὁ θεός, σημεῖα καὶ
καιροὺς καὶ ἡμέρας καὶ ἐνιαυτοὺς καὶ δοῦλα πάντα τοῦ κτίσαντος νοῆσαι ὡς
ἀκαταπαύστως κινούμενα καὶ λειτουργοῦνται καὶ τροπὴν ὑπομένοντα.
15 Ὁ γὰρ οὐρανὸς ἀεικίνητος ὢν, πῶς οὐ τρεπτός; Καὶ ἄῃρ ποτὲ μὲν
πυρούμενος, ποτὲ δὲ ἐψόμενος πῶς οὐ τρεπτός; Ἥλιος καὶ σελήνη καὶ
οἱ ἀστέρες ἀνατέλλοντες καὶ δύνοντες, καὶ ποτὲ μὲν βόρειοι γενόμενοι,
ποτὲ δὲ νότιοι, φθίνουσά τε σελήνη καὶ αὐξουσα πῶς οὐ τρεπτοὶ
πάντες; [171] Γῆ τε καὶ θάλασσα, ἡ μὲν ὑπὸ ἀνέμων ἐκριπτουμένη, ἡ καὶ
20 ἀτάκτως κυμαινομένη, καὶ πάλιν γαληνῶσα ἡ δὲ καὶ ὑπὸ ὄμβρων
λυομένη καὶ ὑπὸ πυρὸς ἀτμιζομένη πῶς οὐ τροπὴν ὑπομένουσι; Πᾶν δὲ
ξύλον καὶ πᾶσα πόα χόρτου, ὡς φησὶν ὁ κύριος, σήμερον ὄντα καὶ αὔριον εἰς
κλίβανον βαλλόμενα πῶς οὐ τρεπτὰ; Πᾶν δὲ ζῶον θνητὸν ἃ καὶ
διαλυόμενα εἰς τὰ ἀφ' ὧν συνέστη στοιχεῖα πῶς οὐ τρεπτὰ; Διὸ ἕνα
25 πιστεύομεν εἶναι θεόν, πάντων τῶν ὄντων δημιουργόν, ἄτρεπτον,
ἀόρατον, ἀθάνατον, ἀφθαρτον, ἀναλλοίωτον τὸν ἀεὶ ὡσαύτως ἔχοντα.
Καὶ αὐτῷ μόνῳ τῷ θεῷ ἡμῶν, καὶ προσκυνοῦμεν καὶ λατρεύομεν, ὡς φησὶν
αὐτὸς τῷ Μωϋσῆϊ νομοθετῶν. Εἰδότες ἢ τῶν αἰσθητῶν γνώσις ἐστὶ τὰ
ὀπίσθια μέρη, ἃ καὶ μόνον ἰδεῖν συνεχωρήθη Μωϋσῆϊ, μηδὲν περὶ τῶν
30 νοητῶν γραψάμενος. Καὶ δεόν ἡμῖν ζητῆσαι καὶ γνωρίσαι ὅπως τὸ
διάφορον τῶν νοημάτων ἐξ αὐτῶν καταμανθάνοντες, ποθήσωμεν
ὁσίως δραμεῖν τὸν τοῦ βίου δρόμον τὰ μόνον ὅσα καὶ μανθάνοντες καὶ
διδάσκοντες, καὶ ὑπερβῆναι τὰ αἰσθητὰ καὶ τοῖς νοητοῖς ἐνωθῆναι.

Du même Pierre le Philosophe, exposé d'astronomie :

Nous devons discuter de et réfléchir sur toutes les créatures périssables et changeantes, sans faire montre de vénération ou d'adoration envers aucune d'elles, puisque notre seigneur à tous les a définies comme nos servantes. Nous ne tolérons pas non plus d'entendre que les astres sont des dieux bienveillants ou malveillants, comme [le disent] stupidement ceux qui étudient ce vain labeur irrévérencieux des Hellènes, l'astrologie, laquelle rabaisse ceux-là même qui s'y adonnent dans des myriades de blasphèmes et les tréfonds des augures. Que s'éloigne de nous plutôt toute pensée de celle-ci ; qu'elle ne soit ni vue en rêve, ni ne s'infiltré dans la raison. Nous nous contenterons du présent labeur de l'astronome « comme étant nécessaire et des plus utiles pour découvrir par lui », comme le dit le Seigneur, « les signes, les saisons, les jours et les ans » (Gen. 1 : 14), et pour comprendre tous les sujets du Créateur (Ps. 118 : 91), comme est aussi célébré ce qui se meut sans cesse et subit un changement. Car le ciel, qui est toujours en mouvement, comment ne change-t-il pas ? Et l'air, tantôt ardent tantôt bouillant, comment ne change-t-il pas ? Et le soleil, la lune et les étoiles, se levant et se couchant tantôt au nord tantôt au sud, et la lune décroissant et croissant, comment ne changent-ils pas tous ? Et la terre et la mer : l'une s'épand sous l'action des nuages, ou se soulève de manière irrégulière et se calme à nouveau, et l'autre se déchaîne lors de tempêtes et s'évapore sous l'action du feu ; comment ne subissent-elles pas de changement ? « Tout bois et toute herbe de pâture », comme le dit le Seigneur, « aujourd'hui entiers et demain jetés au four » (Mt. 6 : 30 ; Lc. 12 : 28), comment ne changent-ils pas ? Tout être vivant mortel et ce qui se décompose en les éléments dont ils furent composés, comment ne changent-ils pas ? C'est pourquoi nous croyons que Dieu est unique, le créateur de tous les êtres vivants, invariable, invisible, immortel, incorruptible, restant toujours ainsi, immuable. « Et nous adorons et vénérons un seul et même Dieu » (Ex. 20 : 3), comme le législateur lui-même le dit à Moïse, sachant que la connaissance formelle des choses visibles est un sujet secondaire, le seul que Moïse ait été invité à voir ⁽⁹⁷⁾, lui qui

(97) Pour « ἃ καὶ μόνον ἰδεῖν συνεχωρήθη Μωϋσῆϊ ». « μόνος » aurait un peu plus de sens : « que seul Moïse ait été autorisé à voir ».

Ἐλλαμπρυνόμενοι ⁽⁹⁸⁾ ὕστερον τῷ τρισσῷ φωτὶ καὶ ἀμερίστῳ τῆς θείας
 35 καὶ ζωαρχικῆς τριάδος, εἰλικρινῶς κατὰ πρόσωπον ἐντρυφῶντες ὡς τῶν
 ὀπισθεν ἐπιλανθανόμενοι, καὶ τῆς ἀληθοῦς γνώσεως τῶν ὄντων
 ἀπολαβόντες, χάριτι τοῦ κυρίου ἡμῶν ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν.
 Τούτων δὲ οὕτως ἡμῖν διευκρινομένων, ἀναγκαῖον ἡμῖν ἀναδραμεῖν ἐπὶ
 40 τὴν τῆς δημιουργίας τοῦ σοφοῦ θεοῦ κατασκευὴν καὶ γνωρίσαι πάντη
 σαφῶς πρῶτον ἀπ' οὐρανοῦ ἀρξόμενος.
 Ὁ οὐρανὸς ἐν σχήματι κύβου ἢ δέρρεως ἐκτίσθη, ὡς φησιν [171^v] ὁ θεὸς τῷ
 Ἰώβ περὶ αὐτοῦ· κέχυκα αὐτὸν ὡσπερ γῆν κονίαν· κεκόλληκα δὲ ὡσπερ
 λίθον κύβῳ. Καὶ ὁ Δαυὶδ φησιν ὁ ἐκτείνων τὸν οὐρανὸν ὡσεὶ δέρριν· ἔτι δὲ
 45 καὶ ὁ Ἡσαΐας ὁ στήσας τὸν οὐρανὸν ὡσεὶ καμάραν. Καὶ ὁ κύβος δὲ καὶ ἡ
 δέρρις καὶ ἡ καμάρα τὸ αὐτὸ σχῆμα σημαίνουσι. Πᾶσαν οὖν τὴν κτίσιν
 συνέχει ὁ οὐρανός, ὡσπερ σαγήνη συγκλείσας ἔσω. Ἔστι δὲ καὶ
 ἀεικίνητος καὶ στάσιν οὐδόλως ἔχων· περιφέρει τε μεθ' ἑαυτοῦ πάντας
 τοὺς φωστήρας ἥλιον λέγω καὶ σελήνην καὶ ἀστέρας, καὶ ἔλκει ἀπὸ
 ἀνατολῶν εἰς δυσμᾶς. Αἱ γὰρ οἰκεῖαι τῶν φωστήρων κινήσεις τούναν-
 50 τίον ἀπὸ δυσμῶν εἰς ἀνατολὰς γίνονται· οὐ γὰρ ἐκ τῆς οἰκειᾶς κινήσεως
 ὁ ἥλιος ἀρχόμενος τῆς ἡμέρας ἐξ ἀνατολῶν εἰς δυσμᾶς φθάνει διὰ τῶν
 μικρῶν ὥρων τῆς ἡμέρας ὅπου καὶ ἀπὸ πύργου εἰς πύργον, δι'
 ὀλοκλήρου μηνὸς φθάνει. Οὐδ' αὖ πάλιν ἡ σελήνη τῆς νυκτὸς ἀρχομένη
 ἠνίκα πανσέληνος ὀφθείη, δύναται ὅλον διελθεῖν τὸν οὐρανὸν μέχρι
 55 τοῦ αὔγου· ἥτις δι' ὀλοκλήρου μηνὸς τοῦτο ποιεῖν ἔγνωσται. Ἀλλ' οὔτε
 οἱ λοιποὶ πλάνητες τοῦτο ἰσχύουσιν, ἀνωμαλῶτεροι μᾶλλον ὄντες τοῦ
 ἡλίου καὶ τῆς σελήνης. Ὁ πόλος οὖν ἐστὶν ὁ τούτους κινῶν, καὶ
 μεταφέρων ἀπὸ ἀνατολῶν εἰς δυσμᾶς ὀξέως. Ἐκεῖνοι δὲ τούναντίον,
 ἀπὸ δυσμῶν εἰς ἀνατολὰς κινούμενοι τοὺς οἰκείους τόπους αὐτῶν τῆς
 60 μεταθέσεως φυλάττουσιν ὄρους ἀπτῶτως.
 Ἡ δὲ γῆ οἷα στιγμὴ ἐν μέσῳ τοῦ οὐρανοῦ κειμένη, κάτω ἐν κόλπῳ τῶν
 ὑδάτων ὡσπερ ἐνήχεται· τοῦ ὠκεανοῦ πάντοθεν αὐτὴν περικυκλοῦν-
 τος, ὅς ἐστιν ἡ μεγάλη τῶν ὑδάτων σύστασις ἀπλετός τε καὶ ἀπέραντός
 ἐστίν. Αἱ γὰρ λοιπαὶ θάλασσαι μέχρι ἐκείνου εἰσὶν, καὶ οἰονεὶ γλωσσίδες
 65 ἐξ αὐτοῦ ἐξερχόμεναι. Ἔστι δὲ ἐπέκεινα τοῦ ὠκεανοῦ ἄβατος [172] γῆ
 καὶ ἀοίκητος ἢ κεκόλληται ὁ οὐρανός, ὡς φησιν ὁ θεὸς ὁ κτίσας ὡς λίθον

(98) ἐλλαμπρυνόμενος (N, O).

n'a rien écrit des choses intelligibles. Et il nous faut chercher et décou-
 vrir afin que, en observant soigneusement la différence entre ces
 notions, nous puissions aspirer pieusement à parcourir le cours de la vie
 et que, en apprenant et en enseignant les seules choses pieuses, nous
 puissions dépasser les choses visibles et les unir aux choses intelligibles.
 Eclairés a posteriori par la lumière triple et indivisible de la trinité divi-
 ne et souveraine de la vie, nous nous réjouissons sincèrement en per-
 sonne, comme si nous avions oublié ce qui est derrière nous et retro-
 uvions la connaissance vraie des êtres, par la grâce de notre seigneur à
 qui est la gloire pour les siècles. Amen.

Ayant examiné cela précautionneusement, il nous faut recourir à la
 structure de la création du Dieu sage et l'étudier clairement de manière
 exhaustive, en commençant d'abord par le ciel.

Le ciel a la forme d'un cube ou a été dressé comme une peau, comme
 le dit Dieu à Job à ce sujet : « je l'ai répandu comme de la terre poussière,
 et l'ai consolidé comme une pierre cubique » (Job 38 : 38). Et
 David dit : « Celui qui a étendu le ciel comme une peau » (Ps. 103 : 2) ; et
 encore Isaïe : « celui qui a posé le ciel comme une voûte. » (Is. 40 : 22) Et
 le cube, la peau et la voûte se réfèrent à la même structure. Le ciel main-
 tient donc ensemble toute la création, l'enfermant comme dans un filet.
 Il est toujours en mouvement et n'a absolument pas de place fixe. Il fait
 tourner avec lui tous les astres, je veux dire le soleil, la lune et les étoil-
 es, et les entraîne d'est en ouest. À l'opposé, les mouvements propres
 des astres se produisent d'ouest en est. En effet, ce n'est pas de son pro-
 pre mouvement que le soleil, démarrant le jour depuis l'est, atteint
 l'ouest aux petites heures du jour, puisqu'il passe d'une tour [du
 Zodiaque] à l'autre en un mois complet. Quant à la lune, si sa course
 commence la nuit où la pleine lune aurait été visible, ce n'est pas qu'elle
 puisse parcourir tout le ciel jusqu'à l'aube ; elle est réputée faire cela
 en un mois complet. Mais les autres planètes ne peuvent faire cela,
 étant beaucoup plus irrégulières que le soleil et la lune. Le pôle du ciel
 est donc ce qui les meut et les entraîne rapidement d'est en
 ouest ⁽⁹⁹⁾. Elles circulent par contre d'ouest en est dans les lieux spéci-
 fiques à leur déplacement et en respectent les limites sans s'éloigner.

(99) 'Πόλος' a pour sens premiers l'axe de la sphère céleste ou le pôle de cet
 axe. Plus généralement, il désigne aussi la sphère céleste, la voûte du ciel ou le
 ciel (H. G. LIDDELL and R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, s.v. πόλος). On trouve plus
 communément le terme 'οὐρανός' dans les ouvrages antiochiens ; le choix de
 ce terme d'astronomie classique par Pierre le Philosophe pourrait donc être
 délibéré. L'auteur l'utilise pour désigner le pôle du ciel dans certains cas et le
 ciel dans d'autres.

κύβω ἥς γῆς ἐν τῷ ἀνατολικῷ μέρει κεῖται ὁ παράδεισος, φυτευθεὶς ἐκεῖ
 ὑπὸ τοῦ θεοῦ, ὡς φησὶν ἡ γραφή. Ἔστι δὲ ἡ γῆ τὸ σχῆμα κωνοειδῆς·
 70 κῶνος δὲ ἐστὶν ὁ στρόβιλος κωνάρια δὲ λέγονται τὰ στροβίλια. Ἐκ μὲν
 τοῦ νοτιαίου ἦτοι τοῦ μεσημβρινοῦ μέρους αὐτῆς, κατωφερῆς καὶ
 χθαμαλή· ἐκ δὲ τοῦ ἀρκτικοῦ ἦτοι βορείου μέρους, ἀνωφερῆς καὶ δίκην
 κώνου εἰς ὕψος ἐπηρμένη. Ὁ οὖν πόλος περιφέρων τὸν ἥλιον ἐν τῇ
 ἐπηρμένη αὐτοῦ ἀστάτῳ κινήσει, ἀπὸ ἀνατολῶν εἰς δυσμὰς ποιεῖ τὴν
 75 πορείαν κατὰ πᾶσαν ἡμέραν ἐπὶ μεσημβρίαν· κατὰ δὲ τὴν νύκτα πᾶσαν
 ἐπὶ τὸν βορᾶν ἐπιστρέφων ἑαυτὸν ἐπὶ τὸν ἴδιον τόπον τῆς ἀνατολῆς
 αὐτοῦ ὠθεῖ. Ὅθεν οὐδέποτε ὁ ἥλιος ὦπται πολεύων ἐν ἡμέρᾳ ἐν τῷ
 βορείῳ μέρει. Ἄλλ' οὐδὲ νυκτὸς ἐπὶ τὰ μεσημβρινὰ μέρη διοδοῦν πᾶσαν
 φωτίζει καὶ καταλάμπει τὴν οἰκουμένην, ἐν νυκτὶ δὲ ὀπίσθε⁽¹⁰⁰⁾ τοῦ
 80 κώνου πορευόμενος, σκέπεται⁽¹⁰¹⁾ ὑπ' αὐτοῦ. Καὶ μᾶλλον σκότος ἐμποιεῖ
 τῇ οἰκουμένῃ διὰ τῆς ἰδίας σκιᾶς κωλύων ὅλως τὸ τοῦ ἡλίου φῶς ἡμῖν
 φαίνεσθαι, μέχρις ἂν ἐκεῖνον ὁ ἥλιος παρέλθῃ καὶ αὐθις ἐξ ἀνατολῶν ἡμῖν
 φανῇ λάμπων.
 Καὶ ταῦτα σαφῶς ἡμῖν ὁ σοφώτατος Σολομὼν ἐκδιδάσκων φησὶν ἐν τῷ
 Ἐκκλησιαστῇ· ἀνατέλλει ὁ ἥλιος καὶ δύνει ὁ ἥλιος· καὶ εἰς τὸν τόπον αὐτοῦ
 85 ἔλκει. Ἀνατέλλων αὐτὸς ἐκεῖ πορεύεται πρὸς νότον καὶ κυκλοῖ πρὸς βορρᾶν·
 κυκλοῖ κυκλῶν· καὶ ἐπὶ κύκλους αὐτοῦ ἐπιστρέφει τὸ πνεῦμα. Καὶ ἡ σελήνη
 δὲ ὁμοίως τὸν νότον διαπερῶσα κατὰ τὰς νυκτερινὰς ὥρας, δαδουχεῖ τῷ
 ἰδίῳ φέγγει τὴν νύκτα. Ἐν ἡμέρᾳ δὲ ὑπὸ τοῦ κώνου καλυπτομένη [172']
 90 ἐπέκεινα αὐτοῦ διοδοῦσα, ἀφανῆς ἡμῖν γίνεται, μέχρις ἂν πάλιν ἐν
 ἀνατολαῖς ἀναλάμπῃ. Καὶ οἱ λοιποὶ δὲ πλάνητες μεταφέρονται ὑπὸ τοῦ
 πόλου κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον. Οἱ δὲ πύργοι ἦτοι τὰ ἰβ' ζῳδία, ἐστηριγ-
 μένα εἰσὶν ἐν τῷ πόλῳ, οἰκείαν κίνησιν οὐδόλως ἔχοντα, ἀλλ' ἐν αὐτοῖς
 ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη καὶ οἱ λοιποὶ πλάνητες πολεῦουσιν.
 Ἡ δὲ Ἀφροδίτη οὐδέποτε ἀφίσταται ἀπὸ τοῦ ἡλίου ἢ μὴ μοίρας μς' καὶ
 95 ἐπιστρέφει πρὸς τὸν ἥλιον. Ὅτε μὲν προηγεῖται αὐτοῦ, ἑωσφόρος ἐστίν·
 ὅτε δὲ ἔπεται αὐτῷ, ἔσπερος φέρεται· καὶ φαίνεται διπλόδρομος ἢ αὐτὴ
 γινομένη. Ὁ δὲ Ἑρμῆς ἀφίσταται τοῦ ἡλίου μοίρας ις' μόνον καὶ

(100) ὀπίσθεν (N).

(101) σκέπεται (N).

La terre repose tel un point au milieu du ciel, dans le sein des eaux
 d'en bas, comme si elle flottait. L'Océan l'entoure de partout, c'est-à-
 dire le grand rassemblement des eaux infini et immense. En effet, les
 autres mers vont jusqu'à lui, comme des langues qui s'en échappent. Il
 y a au-delà de l'Océan une terre inaccessible et inhabitée. À cette terre,
 « le ciel a été fixé comme une pierre cubique » (Job 38 : 38), comme le
 dit le Dieu créateur. Le paradis se trouve dans la partie orientale de la
 terre, « planté là par Dieu » (Gen. 2 : 8), comme le dit l'Écriture. La terre
 a la forme d'un cône : la toupie est un cône ; les toupies sont dites
 coniques. Au sud, c'est-à-dire depuis sa partie méridionale, elle est en
 pente et basse ; au nord, c'est-à-dire depuis sa partie boréale, elle
 remonte et s'élève vers le haut comme un cône. Donc le pôle du ciel,
 emmenant le soleil vers la partie élevée par son mouvement incessant,
 accomplit sa course d'est en ouest toute la journée au sud ; tournant
 toute la nuit au nord, il le pousse vers le lieu spécifique de son lever.
 C'est pourquoi on ne voit jamais le soleil se déplacer dans la partie nord
 durant la journée. Mais ce n'est pas la nuit que, voyageant dans les par-
 ties méridionales, il éclaire et brille sur toute la terre habitée ; la nuit,
 en se déplaçant derrière le cône, il est caché par celui-ci. Et [le cône]
 crée une forte obscurité sur la terre habitée, empêchant complètement
 par sa propre ombre la lumière du soleil de nous apparaître, jusqu'à ce
 que le soleil le dépasse et nous apparaisse à l'est brillant à nouveau.

Et le très sage Salomon, nous expliquant cela clairement, dit dans
 l'Écclésiaste : « Le soleil se lève et le soleil se couche ; et il avance vers
 son lieu. En montant, il se dirige vers le sud et tourne vers le nord. En
 tournant, il tourne. Et le souffle le fait tourner sur des cercles » (Eccl. 1 :
 5-6). Et de la même façon, la lune, atteignant le sud durant les heures
 nocturnes, illumine la nuit de son propre éclat. Durant le jour, cachée
 par le cône et se déplaçant derrière celui-ci, elle ne nous est pas visible,
 jusqu'à ce que, à nouveau, elle éclaire l'Orient. Et les autres planètes
 sont emportées par le pôle ciel selon le même mouvement. Les tours,
 c'est-à-dire les douze signes du Zodiaque, sont fixées au ciel, n'ayant
 aucun mouvement propre, mais c'est à travers eux que se déplacent le
 soleil, la lune et les autres planètes.

Vénus ne s'éloigne jamais du soleil de plus de 46 degrés et tourne
 près du soleil. Lorsqu'elle le précède, elle est étoile du matin ; lorsqu'elle
 le suit, elle signale le crépuscule. Et on la voit suivre une double cour-
 se. Mercure, d'autre part, s'éloigne du soleil de 16 degrés seulement et,

ἐπιστρέφει πρὸς αὐτόν, ὃς καὶ ἀφανὴς ἐστὶν ἐπὶ τὸ πλεῖστον. Πάντες δὲ οἱ πλάνητες ἅμα ἀφιστάμενοι τοῦ ἡλίου μοίρας ἰε' φαίνονται. Μόνη δὲ ἡ σελήνη ἀφισταμένη τοῦ ἡλίου ἡμέραν τελείαν μίαν, φαίνεται κατὰ προκοπήν αὐξουσα. Διὰ γὰρ τῆς τοῦ δρόμου ὀξύτητος, κυκλοῖ τὴν ἰδίαν ζώνην δι' ἡμερῶν κθ' ἡμισυ. Καὶ ὅσον ἀφίσταται τοῦ ἡλίου αὖξει τὸ φῶς ἡνίκα δὲ κατὰ διάμετρον τοῦ ἡλίου γένηται, ἦγουν αὕτη μὲν ἐν τῷ ἀνατολικῷ ἄκρῳ τοῦ οὐρανοῦ, ὃ δὲ ἡλιος ἐν τῷ δυτικῷ ἄκρῳ ὀλόφωτος φαίνεται. Ὅτε δὲ ὡς ταχεῖα οὔσα παλινδρομήσει πρὸς τὸν ἥλιον, ἀμαυροῦται κατὰ μέρος ἕως ἐνωθεῖσα αὐτῷ ἀφανὴς γένηται, τοῦ φωτὸς αὐτῆς πλεονεκτουμένου ὑπὸ τοῦ ἡλιακοῦ φωτὸς ὡς ὑπερέχοντος. Μία γὰρ ἐστὶ καὶ ἡ αὐτὴ σελήνη ὑπὸ τοῦ δημιουργοῦ κτισθεῖσα καὶ μέχρι τῆς τοῦ αἰῶνος συντελείας διαρκούσα καὶ οὐχ ἑτέρα κατὰ μῆνα ἀναπλαττομένη. Τρόπον δὲ τοῦτον φαίνεται ἡμῖν αὐξουσα καὶ μειουμένη πρὸς τὸν τοῦ ἡλίου πλησιασμόν καὶ τὴν ἀπ' αὐτοῦ ἀπόστασιν.

Ἔχει δὲ καὶ ἐκλείψεις ἡ σελήνη [173] δις τοῦ σεληνιακοῦ φωτὸς, οὐκέτι κατὰ διάμετρον ὡς ἀπὸ ἀνατολῶν εἰς δυσμὰς ἀντινεύων αὐτῇ εἰς μῆκος, ἀλλὰ κατὰ κάθετον ⁽¹⁰²⁾ ὃ ἐστὶν ἐξ ὕψους εἰς βάθος, ἢ τούναντίον ἐκ βάθους εἰς ὕψος ἀντινεύων αὐτῇ. Ὅθεν ὅτε μὲν ὁ ἡλιος εἰς ὕψος ἦγουν καὶ ἡ σελήνη εἰς βάθος ἀντικρὺ αὐτοῦ οὔσα ἐκλείπει μὲν ἀλλ' ἀγνοεῖται ἢ ἐκλείψεις αὐτῆς ὡς οὐχ ὀρωμένης, ἀλλὰ μόνον διὰ ψήφου γινωσκομένης. Ὅτε δὲ αὐτὴ μὲν ἄνω πολεύει, ὃ δὲ ἡλιος ἀντικρὺ αὐτῆς κάτω φανερά, γίνεται ἢ ἐκλείψεις αὐτῆς πᾶσα ὡς ὑπὲρ γῆν οὔσα.

Τοῦ δὲ ὑπὲρ γῆν τόπου μνησθέντος, ἀναγκαῖόν ἐστὶν ἀναδραμεῖν ἐπὶ τοὺς ἰβ' πύργους ἤτοι οἴκους, καὶ γνωρίσαι πάντα σαφῶς οὕτως. Ἐπειδήπερ ἐξ αὐτῶν ἐξ μὲν εἰσὶν ἐν τῷ βορείῳ μέρει τοῦ πόλου ἐστηριγμένοι, ἢ οἱ ἀπὸ Κριοῦ μέχρι Παρθένου, ἐξ δὲ ἐν τῷ νοτίῳ μέρει, οἱ ἀπὸ Ζυγοῦ μέχρις Ἰχθύων ἔχοντες, καὶ ψήφους τοῦ γινώσκειν ἐν ποίᾳ ὥρᾳ βουλόμεθα ἡμερινῇ τε καὶ νυκτερινῇ, καὶ τὸ τίς ἐστὶν αὐτῶν ὁ ἀνατέλλων, καὶ τίς ὁ κατὰ διάμετρον αὐτῶν δύνων, ὁποῖος δὲ ὁ μεσουρανῶν, καὶ τίς ὁ κατὰ διάμετρον αὐτοῦ ὑπὸ γῆν ἤτοι ὑπὸ τὸν κῶνον ὢν. Ταύτην πρῶτον μὲν δεῖ γνωρίσαι τὴν ὥραν ἀκριβῶς ἢ δι'

(102) κάθεκτον (N).

lorsqu'elle tourne près de lui, est presque entièrement invisible. De même, toutes les planètes sont visibles, si elles sont éloignées du soleil de 15 degrés. Seule la lune, éloignée du soleil d'un jour complet, apparaît croissant à mesure de son avance. Par son mouvement très rapide, en effet, elle tourne sur sa zone en 29 ½ jours. Et à mesure qu'elle s'éloigne du soleil, sa lumière augmente. Et lorsqu'elle est diamétralement opposée au soleil, c'est-à-dire à l'extrémité orientale du ciel et le soleil à l'extrémité occidentale, elle apparaît pleine. Lorsqu'elle revient très rapidement vers le soleil, elle s'obscurcit graduellement jusqu'à ce que, s'étant avancé sur lui, elle disparaisse, puisque sa lumière est dominée par la lumière du soleil qui lui est supérieure. Car il n'y a qu'une seule et même lune créée par le Créateur et suffisante jusqu'à la fin des siècles, et qui ne se change pas en une autre à chaque mois. De cette manière elle nous apparaît croissant et décroissant d'après sa proximité ou son éloignement du soleil.

La lune subit aussi deux éclipses de lumière lunaire, non pas parce que le soleil est diamétralement opposé à celle-ci d'est en ouest en longueur, mais parce qu'il lui est opposé perpendiculairement de haut en bas ou, au contraire, de bas en haut. Pour cette raison, lorsque le soleil est en haut, ou la lune est en bas à l'opposé de celui-ci, il y a éclipse ; mais la lune n'étant pas visible, son éclipse n'est pas apparente, elle est seulement connue par calcul. Lorsque la lune est en haut et le soleil à l'opposé de celle-ci en bas, toute son éclipse est visible, puisqu'elle est au-dessus de la terre.

Puisque nous avons rappelé ce qui se trouve au-dessus de la terre, nous devons revenir sur les douze tours [du Zodiaque], c'est-à-dire des maisons, et les faire toutes connaître clairement de cette façon. Puisque six d'entre elles sont fixées dans la partie nord du ciel, soit celles du Bélier à la Vierge, et six dans la partie sud, celles de la Balance aux Poissons, nous voulons en connaître les nombres ; quelle est l'heure du jour et de la nuit ; lequel de ceux-ci est le levant (horoscope) ; et lequel de ceux-ci est à l'opposé, le couchant ; lequel est la culmination supérieure ; lequel est à l'opposé de celui-ci sous la terre, c'est-à-dire sous le cône (culmination inférieure). Il faut donc d'abord connaître précisément l'heure elle-même soit au moyen d'un cadran solaire, soit par un

130 ὠρολογίου ἡλιακοῦ, ἢ μηχανικοῦ, ἢ ἀπὸ δυσμῶν, ὡς θεμελίου οὔσης
 τῆς ὥρας τῆς ὄλης ψήφου. Εἶτα γνόντες τὴν ὥραν ὅποια ἐστίν,
 πολυπλασιάζειν αὐτὴν ἐπὶ τῶν πεντεκαίδεκα πάντοτε. Καὶ τῷ γινομένῳ
 ἀριθμῷ προστιθέναι τὰς μοίρας τοῦ ἡλίου ἃς ἔχει ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ καὶ
 ὥρᾳ ἐν τῷ οἴκῳ ἔνθα ἔστι. Καὶ πάντα ἐνώσαντες, μερίζειν ἐξ αὐτοῦ τοῦ
 135 οἴκου ἐν ᾧ ἐστὶν ὁ ἥλιος ἄρχου, παρέχων ἐκάστῳ οἴκῳ ἡμέρας λ'. Καὶ
 ὅπου λήξει ὁ ἀριθμὸς ἔλαττον τῶν λ', λέγε τοσαύτας [173^v] μοίρας ἔχειν
 τὸ ἀνατέλλον ζῳδίων. Γνοὺς δὲ τὸν ἀνατέλλοντα οἶκον καὶ τὰς μοίρας
 αὐτοῦ, ἀπαρίθμει τοὺς ἐξ αὐτῶν οἴκους. Καὶ ἐρεῖς τὸ ζ' εἶναι ζῳδίων
 δύνων, κατὰ διάμετρον αὐτοῦ τὰς αὐτὰς μοίρας ἔχων ἐν τῇ δύσει ἃς ἔχει
 ὁ ὠροσκόπος ἐν τῇ ἀνατολῇ. Ἔτι δὲ ἐκ τοῦ ὠροσκόπου ἦτοι
 140 ἀνατέλλοντος ἀριθμήσας θ', ἐρεῖς τὸ δέκατον εἶναι τὸν μεσουρανοῦντα,
 τὰς αὐτὰς μοίρας ἔχοντα. Ἐξ αὐτοῦ δὲ τοῦ μεσουρανοῦντος ἀριθμήσας
 ς', ἐρεῖς τὸ β' ὑπὸ τὸν κῶνον κατὰ διάμετρον ὄντα τοῦ μεσουρανοῦντος
 τὰς αὐτὰς μοίρας ἔχοντα. Καὶ αὕτη μὲν ἡ τῶν ἡμερινῶν ὥρων ψήφος. Ἡ
 δὲ τῶν νυκτερινῶν ὁμοία μὲν, ἀλλ' οὐχ ἡ αὐτή. Δεῖ γὰρ τὴν νυκτερινὴν
 145 ὥραν ὁμοίως τῇ ἡμερινῇ πολυπλασιάζειν ἐπὶ τῶν <ι>ε' (103), καὶ
 προστιθέναι τὰς μοίρας τοῦ ἡλίου ἃς ἔχει ἐν αὐτῇ τῇ νυκτὶ ἐν τῷ οἴκῳ
 αὐτοῦ ἔνθα ἐστίν, μερίζειν (104) δ' ἕκαστον οἶκον ἀπὸ ἡμερῶν λ',
 ἀρχομένου οὐκ ἔτι ἐκ τοῦ οἴκου τοῦ ἡλίου, ἀλλ' ἐκ τοῦ διαμέτρου αὐτοῦ,
 ζ' ἀριθμουμένου ἀπ' αὐτοῦ. Οὐ τότε γνόντες τὸν ἀνατέλλοντα ἐκ τῶν
 150 λοιπαζομένων μοιρῶν, μανθάνομεν ἐκ τοῦ ἀνατέλλοντος τὸν δύνοντα
 καὶ μεσουρανοῦντα καὶ ἐκ τοῦ μεσουρανοῦντος, τὸν ὑπὸ τὸν κῶνον
 καλυπτόμενον, ἦγουν τὸν ὑπόγειον κατὰ διάμετρον τοῦ μεσουρανοῦν-
 τος.
 Ἔχει δὲ καὶ ὁ πόλος κληῖσιν ἔντεχνον σημαντικὴν τῶν δ' τροπῶν τοῦ
 155 ἐνιαυτοῦ· θέρους, χειμῶνος, ἔαρος, μετοπώρου. Καὶ ὅτε μὲν κλίνει ἐπὶ
 τῷ κάτω μέρει τῆς γῆς, ἦγουν ἐπὶ τὸν νότον, κάτω νεύων καὶ
 συγκαταφέρων τὸν ἥλιον ἐκ τοῦ μέσου εἰς τὰ εὐώνυμα, ἀρχόμενος ἀπὸ
 μηνὸς σεπτεβρίου (105) εἰκοστῆς ε' φθινόπωρον σημαίνει, [174] ψυχρὸν
 ὄν καὶ ξηρὸν τῇ κράσει. Βιάζεται δὲ τότε καὶ ἡ νύξ τὴν ἡμέραν,
 160 αὐξανομένης μὲν τῆς νυκτὸς διὰ τὸ μακρὸν τῆς ὁδοιορίας τοῦ πλάτους

(103) <ι>ε correxi] ε Ο.

(104) μερίζει (N).

(105) Sic.

instrument mécanique, soit depuis le couchant, l'heure étant le fonde-
 ment du calcul entier. Une fois connu quelle heure il est, il faut toujours
 multiplier l'heure par quinze. Et au chiffre obtenu il convient d'ajouter
 les degrés qu'a le soleil dans la maison où il est en ce jour et à cette
 heure. Après avoir tout additionné, on doit diviser depuis le commen-
 cement de la maison où se trouve le soleil, en comptant trente jours
 pour chaque maison. Là où le nombre s'arrêtera, inférieur à trente
 degrés, dis que le signe qui se lève a autant de degrés. Connaissant la
 maison qui se lève et ses degrés, compte les maisons à partir de ceux-ci.
 Et tu diras que le septième est le signe du couchant, ayant au couchant
 les mêmes degrés diamétralement opposés à ceux de l'horoscope au
 levant. En outre, après avoir compté neuf signes depuis l'horoscope,
 c'est-à-dire le signe qui se lève, tu diras que le dixième est la culmina-
 tion supérieure, ayant les mêmes degrés. Si tu comptes alors six signes
 depuis la culmination supérieure, tu diras que le deuxième [sic - troi-
 sième] est sous le cône, car diamétralement opposé à la culmination
 supérieure et avec les mêmes degrés. Et voilà pour le calcul des heures
 du jour. Le calcul des heures de la nuit est comparable mais n'est pas le
 même. En effet, comme pour l'heure du jour, il faut multiplier par quin-
 ze l'heure nocturne et ajouter les degrés qu'a le soleil cette nuit-là dans
 la maison où il est et diviser, [en comptant] trente jours pour chaque
 maison et en commençant non plus depuis la maison du soleil mais
 depuis son opposé, après avoir compté sept [signes] depuis celui-ci.
 Ainsi, connaissant le levant depuis les degrés restants, nous apprenons
 à partir du levant [où se trouvent] le couchant et la culmination supé-
 rieure ; et, à partir de la culmination supérieure, [nous pouvons déter-
 miner] celui qui est caché sous le cône, soit sous la terre, diamétralement
 l'opposé à la culmination supérieure.

Le ciel a aussi une vocation pratique ; il est le signe des quatre saisons
 de l'année : l'été, l'hiver, le printemps et l'automne. Et lorsqu'il est incli-
 né vers la partie basse de la terre, c'est-à-dire vers le sud, il se dirige vers
 le bas et emporte le soleil depuis le milieu vers la gauche à partir du 25
 septembre. C'est le signe de l'automne, dont les qualités sont d'être
 froid et sec. À ce moment, la nuit l'emporte sur le jour. En effet, la nuit
 augmente à cause de la longueur de la distance de la largeur du ciel,
 puisqu'il part de l'extrémité sud à l'ouest jusqu'à l'extrémité sud à l'est.
 À cause de l'étroitesse et de la proximité de la partie sud où le soleil se

τοῦ πόλου, ἀρχόμενος ἐκ τοῦ νοτιαίου ἄκρου τῆς δύσεως ἕως τῆς
 νοτιαίας ἀνατολῆς. Τῆς δὲ ἡμέρας μειουμένης διὰ τὸ στενὸν καὶ
 σύνεγγυς τοῦ νοτιαίου μέρους ᾧ πολεῦει ὁ ἥλιος, μέχρις ἂν καταντήσῃ
 ὁ πόλος εἰς τὸν ὠρισμένον αὐτῷ ὑπὸ τοῦ σοφοῦ δημιουργοῦ τόπον καὶ
 165 ὄριον, ἧτοι εἰς τὸ ἄκρον τῆς χθαμαλῆς τοῦ νότου. Καὶ γένηται ἡ νύξ
 ὠρῶν πλήρης ιε', πλεονεκτήσασα τὴν ἡμέραν ὥρα γ' καὶ εἰς θ' αὐτὴν
 μειώσασα· τοῦτο δὲ γίνεται μὴν δεκευρίῳ ⁽¹⁰⁶⁾ κε'. Τὸ γὰρ ἡμερονύκτιον,
 ὁ δημιουργὸς θεὸς κδ' ὠρῶν πανσόφως ἐθέσπισεν. Εἶτα παλινδρομεῖ ὁ
 πόλος ἀνανεύων καὶ ἐπιστρέφων σὺν τῷ ἡλίῳ ἐπὶ τὰ ἄνω ἀπὸ εἰκοστής
 170 πέμπτης ⁽¹⁰⁷⁾ μηνὸς δεκευρίου ⁽¹⁰⁸⁾. Καὶ ἀπολαμβάνει κατὰ μέρος ἡμέρα
 τὰς τρεῖς ὥρας ἃς ἐπλεονεκτήθη ὑπὸ τῆς νυκτός, μέχρις ἂν φθάσῃ τὸ
 μεσαίτατον τοῦ πόλου τὴν ἀκριβῆ ἀνατολήν, ἐν ἧ ὁ θεὸς ποιήσας ἔθετο
 κατὰ τὸν τῆς δημιουργίας καιρὸν καὶ ἰσομερεῖ ὅτε ἡμέρα καὶ ἡ νύξ τοῦτο
 175 δὲ γίνεται μὴν μάρτιος κδ'. Εἶτα πάλιν ἀνανεύει ὁ πόλος ὑψούμενος καὶ
 κλίνει ἐκ μέρους εἰς τὰ δεξιὰ καὶ ὑψηλὰ τοῦ βορρᾶ μέρη καὶ πλεονεκτεῖ
 τὴν νύκτα. Καὶ βιάζεται διὰ τὸ μακρὸν τῆς πορείας τοῦ ἡλίου ἀρχομένης
 ἐξ ἄκρου τοῦ βορρᾶ καὶ κυκλῶσης τὸν νότον, μέχρις ἂν πάλιν τὸ
 δυτικὸν τοῦ βορρᾶ φθάσῃ. Στενουμένης δὲ τῆς νυκτός διὰ τὸ ἐκ μακροῦ
 διαστήματος διοδεῦον τὸν ἥλιον νυκτός ἐκ μέρους εἰς μέρος τοῦ βορρᾶ,
 180 μέχρις ἂν καταντήσῃ ἡ τοῦ πόλου κίνησις εἰς τὸν ὠρισμένον τόπον τοῦ
 βορεινοῦ μέρους κατὰ τὸ ἄκρον τῆς ὑψηλῆς ἀνατολῆς, καὶ γένηται ἡ
 ἡμέρα πλήρης [174'] ὠρῶν ιβ', πλεονεκτήσασα τὴν νύκτα ὥρα γ' καὶ εἰς
 θ' ὥραν αὐτὸν μειώσασα· τοῦτο δὲ γίνεται μὴν ἰούνιος κδ'. Εἶτα
 παλινδρομεῖ ὁ πόλος, καὶ σὺν αὐτῷ ὁ ἥλιος κεκυφότι, καὶ ἐπὶ τὰ κάτω
 185 νεύοντες. Καὶ ἀπολαμβάνει ἡ νύξ τὰς τρεῖς ὥρας ἃς ἐπλεονεκτήθη ἐκ
 τῆς ἡμέρας, μέχρις ἂν εἰς τὴν μέσην ἀνατολήν στῶσιν καὶ ἰσομερήσωσιν
 ἢ τε νύξ καὶ ἡ ἡμέρα· τοῦτο δὲ γίνεται μὴν σεπτέμβριος κδ'. Καὶ οὕτω
 πάλιν τοὺς οἰκείους δρόμους ὡσαύτως ἔχοντες ἀνεκτότως τὴν
 λειτουργίαν ποιοῦσι κατὰ τὴν τοῦ κτίσαντος αὐτοῦ παντοδυνάμου θεοῦ
 190 νεῦσιν.
 [Μαργὴ ἀριστερὰ : Περὶ τῶν γ' ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν ἡλίου] Γίνονται οὖν
 ἀνατολαὶ τρεῖς μέση, ὑψηλὴ καὶ χθαμαλὴ· καὶ αἱ τούτων δύσεις ἀντικρῶ
 ὡσαύτως. Καὶ τροπαὶ τέσσαρες καὶ ἀρχὴ ἡ μὲν ἐαρινὴ ἀφ' οὗ ὁ ἥλιος ἐκ

(106) Sic.

(107) Sic.

(108) Sic.

déplace, le jour diminue, jusqu'à ce que le ciel revienne vers le lieu et la
 limite définis pour lui par le sage créateur, c'est-à-dire vers l'extrémité
 de la partie basse du sud. Et la nuit complète est de quinze heures, ayant
 dépassé le jour de trois heures et l'ayant diminué à neuf [heures]. Et cela
 se produit le 25 décembre. En effet, le dieu créateur a sagement décrété
 la journée de 24 heures. Ensuite le ciel revient en remontant et en
 tournant avec le soleil vers les parties hautes à partir du 25 décembre.
 Et le jour regagne à son tour les trois heures dont il fut distancé par la
 nuit, jusqu'à ce qu'il atteigne la partie du ciel la plus au milieu, exacte-
 ment à l'est où le dieu créateur le posa au moment de la création,
 lorsque le jour et la nuit ont même longueur. C'est le 24 mars. S'élevant
 à nouveau, le ciel remonte ensuite, il s'incline à partir de là vers la droite
 et les parties hautes du nord et dépasse la nuit. Et il [le jour] l'écarte
 [la nuit] à cause de la très grande distance du parcours du soleil, qui
 commence de l'extrémité du nord et circule au sud jusqu'à ce qu'il atteigne
 à nouveau le couchant au nord. La nuit raccourcit, par le passage
 que le soleil accomplit sur une grande distance la nuit d'une partie du
 nord à l'autre, jusqu'à ce que le mouvement du ciel revienne vers le lieu
 fixé au nord qui est à l'extrémité supérieure orientale ⁽¹⁰⁹⁾, et que le jour
 complet soit de douze [sic - quinze] heures, puisqu'il a dépassé la nuit
 de trois heures et l'a diminuée à neuf heures. Cela se produit le 24 juin.
 Ensuite le ciel revient et avec le ciel incliné, le soleil ; et ils se meuvent
 vers le bas. Et la nuit regagne les trois heures dont elle fut distancée par
 le jour jusqu'à ce qu'ils soient au milieu de l'orient et s'égalisent, je veux
 dire le jour et la nuit. Cela se produit le 24 septembre. Donc à nouveau,
 par leurs propres mouvements, de la même manière, ils accomplissent
 ce rituel strictement suivant l'inclinaison établie par le dieu créateur
 tout-puissant lui-même.

Sur les trois levers et couchers du soleil. Il y a donc trois levers : le
 moyen, le haut et le bas. Et leurs couchers sont à l'opposé de manière
 similaire. Il y a aussi quatre saisons : le commencement du printemps à
 partir duquel le soleil s'élève pendant trois mois depuis le milieu
 de l'orient jusqu'en haut suivant l'élévation du ciel ; l'hiver, au cours de
 la rotation du soleil avec le ciel, depuis le bas de l'orient jusqu'au milieu.
 À ce moment-là on connaît le froid et la chaleur. Lorsque le soleil s'est

(109) P est, à nouveau, un peu plus clair : « Jusqu'à ce que, montant progressivement et se déplaçant vers le haut, le ciel atteigne en trois mois à nouveau son sommet, au lieu le plus haut et le plus au nord. » (CRAMER, *Anecdota*, p. 375).

195 τῆς μέσης ἀνατολῆς ἐπὶ τὴν ὑψηλὴν διὰ τῆς τοῦ πόλου ἐπάρσεως ἀναφέρεται τριμηνιαία ἢ δὲ χειμερινή ἐν τῷ ἐπιστρέφειν σὺν τῷ πόλῳ τὸν ἥλιον ἐκ τῆς χθαμαλῆς ἀνατολῆς ἐπὶ τὴν μέσην. Ἐντεῦθεν οὖν ψύχος καὶ καῦμα γνωρίζεται. Ὅτε γὰρ ὑψωθῆ ὁ ἥλιος κατὰ τὴν 19^ο τοῦ κριοῦ μοῖραν καὶ μακρυνθῆ ὁ ἥλιος, θερμαίνεται μὲν ὁ ἀήρ διὰ τῆς χρονίας ἐπιλάμπσεως τοῦ ἡλίου τῶν πολλῶν ὥρων τῆς μακρᾶς ἡμέρας.

200 Καὶ σκεδάζεται τούτου τὸ παχύ, διαλυόμενον τῇ ὑπερεκκαύσει τοῦ ἡλίου καὶ γίνεται καῦμα. Ὅτε δὲ ταπεινωθῆ ὁ ἥλιος κατὰ τὰς 19^ο τοῦ ζυγοῦ μοίρας καὶ σμικρυνθῆ ἡ ἡμέρα, ψύχεται ὁ ἀήρ καὶ παχύνεται, οὐκ ἰσχύοντος τοῦ ἡλίου ἐν ταῖς ὀλίγαις τῆς σμικρᾶς ἡμέρας ὥραις διαλυῶσαι τὸ παχὺ τοῦ ἀέρος καὶ θερμάναι. Ἀλλὰ μᾶλλον καὶ αὐτὸ τὸ μικρὸν ὁ

205 θάλπει ἐν ἡμέρᾳ ἢ χρονία τῆς μακρᾶς νυκτὸς ἔφοδος. Τὸ γὰρ φῶς ὡς ἐκ πυρὸς ὃν φύσει θερμὸν ὑπάρχει, τὸ δὲ σκότος [175] ὡς ἀνούσιον καὶ συμβεβηκὸς σκιά ὃν τῶν αἰσθητῶν κτισμάτων τούναντίον τοῦ φωτός ἐστὶν ψυχρόν. Οὐδὲ γὰρ ἐκτίσθη ὑπὸ θεοῦ τὸ σκότος, οὐδ' ἂν φύσις τίς ἐστὶν ἐνιεμένη, ἀλλὰ σκιά ὡς ἔφην τῶν σωμάτων κατὰ συμβεβηκὸς

210 γινομένη καὶ ἀπογινομένη. Ἐνθα γὰρ εὐρεθείη σῶμα ἐν φωτί, ἔπεται αὐτῷ καὶ σκιά, σκότος σημαίνουσα. Εἰ δ' ἂν πάλιν ἀρθῆ τὸ σῶμα ἀφαντοῦται καὶ ἡ σκιά· καὶ ἄνευ σώματος οὐ φαίνεται σκιά. Ὅ ἐστι σκότος. Οὐκοῦν ἢ παρ' ἡμῖν νῦξ σκιά ἐστὶ τοῦ κώνου τῆς γῆς καὶ τοῦ πόλου ὡς σωμάτων καὶ σκιαζόντων, ἠνίκα τὸ φῶς τοῦ ἡλίου ἀντιπεράντου κώνου γένηται. Ὅτε δὲ ὁ ἥλιος λάμπει, διαλύεται ἡ σκιά

215 καὶ οἴχεται τὸ σκότος αὐτῆς· στέρησις οὖν φωτός ἐστὶν τὸ σκότος κατασυμβαῖνον ἐκ τῆς τῶν σωμάτων σκιάς, καὶ οὐδὲν ἕτερον. Πάντα γὰρ ἦσαν φῶς πλήρη. Ἀλλ' ὅτε ἐτανύσθη λόγῳ θεοῦ ὁ οὐρανός, διέτμηξε τοῦ φωτός τὰ κατὰ, ποιήσας σκιὰν σκοτώσας τὰ ὑπ' αὐτοῦ καλυφθέντα.

220 Ὅθεν ἐν τοῖς ἀσωμάτοις σκιάς μὴ οὔσης, οὔτε σκότος φαίνεται, ἀλλὰ φῶς διηνεκές ἐστὶν, ἀδιάδοχόν τε καὶ ἀνέσπερον. Ἀλλ' ἐπειδὴ φῶς ἐμνήσθημεν καὶ τοῦ γεννῶντος ἂν ⁽¹¹⁰⁾ αὐτό, πυρός, ἀέρος τε καὶ ὕδατος καὶ γῆς, καὶ τροπῶν χρονικῶν, ἀναγκαῖον ἐπὶ τὰς τούτων ἀρχὰς ἀναδραμεῖν ὡς καθολικωτέρας, αἰτινές εἰσι τὰ ἀπλὰ

225 τέσσαρα στοιχεῖα, ἃ ἀπ' ἀρχῆς ποιήσας ὁ θεός. Ἐξ αὐτῶν πάντα συνεστήσατο, συνθεῖς καὶ συγκεράσας διὰ τὸ παμποίκιον γενέσθαι τὴν τῶν κτισμάτων σύνθεσιν, οὐχ ὡς ἀδυνατῶν καὶ ἄτερ τῶν τεσσάρων

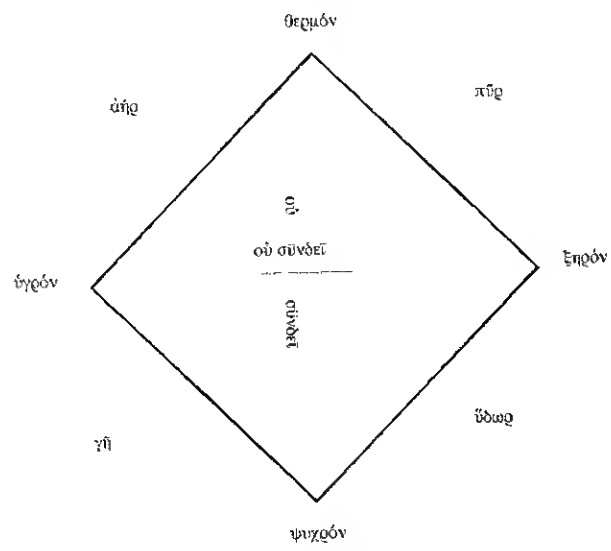
(110) ἂν om. N.

élevé à 19 degrés du Bélier et que le soleil [sic - le jour] s'est allongé, l'air se réchauffe à cause de la brillance continue du soleil durant les nombreuses heures du long jour. L'épaisseur de l'air se dissipe, dilué par le réchauffement du soleil, et la chaleur vient. Lorsque le soleil s'est abaissé à 19 degrés de la Balance et que le jour s'est raccourci, l'air se refroidit et s'épaissit puisque le soleil n'est pas assez puissant dans le petit nombre d'heures d'un jour court pour dissoudre l'épaisseur de l'air et le réchauffer. Il faut dire aussi que, durant le jour, le réchauffement est bien trop faible vu l'avancée continue de la longue nuit. En effet, la lumière, comme ce qui vient du feu, est chaude par nature, alors que l'obscurité, comme l'ombre sans substance et accident des choses visibles, est froide, contrairement à la lumière. Car l'obscurité n'a pas été créée par Dieu ; aucune nature ne lui a été insufflée, mais, comme on l'a dit, l'ombre des corps advient et se retire par accident. Car là où un corps se trouverait dans la lumière, l'ombre le suit, signe de l'obscurité. À l'opposé, si le corps était enlevé, l'ombre disparaîtrait ; sans corps il n'y a pas d'ombre.

Ce qu'est l'obscurité. Tout comme les corps font ombre, ainsi, chez nous, la nuit vient de l'ombre du cône de la terre et du ciel, quand advient la lumière du soleil situé de l'autre côté du cône. Quand le soleil brille, l'ombre se dissout et l'obscurité de celle-ci disparaît. L'obscurité venant incidemment de l'ombre des corps est donc une privation de lumière et rien d'autre. Car tout était plein de lumière. Mais lorsque le ciel fut étendu par le Verbe de Dieu, il sépara de la lumière ce qui est en-dessous, après avoir créé l'ombre et obscurci ce qu'il avait couvert. De là, puisque l'ombre n'existe pas dans les choses incorporelles, l'obscurité ne se fait pas, mais la lumière est continue, éternelle et sans soir.

Mais puisque nous avons évoqué la lumière et son origine, le feu, l'air, l'eau et la terre, ainsi que les saisons, il est nécessaire de revenir sur leurs origines plus universelles, c'est-à-dire les quatre éléments simples que Dieu a créés depuis le début. Car il assembla toutes les choses à partir de ceux-ci, les ayant mis ensemble et mélangés, parce qu'il a engendré de manière variée la structure des choses créées, non pas qu'il soit incapable de les assembler toutes sans les quatre éléments, mais parce

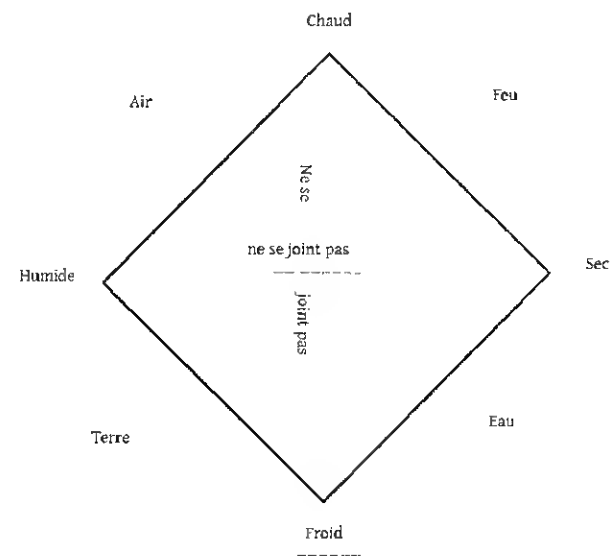
στοιχείων τὰ πάντα συστήσασθαι, ἀλλὰ διὰ τὸ οὕτως ἀρέσθαι τῇ αὐτοῦ
 μεγαλειότητι· καὶ οὐκ ἄλλως ἢ οὕτω γενέσθαι ὄσιον. [175']
 230 [Diagramme dans la marge supérieure gauche :]



Ἐποίησεν οὖν ἀπ' ἀρχῆς τὰ τέσσαρα στοιχεῖα ἀπλά καὶ ἀσύνθετα ἅτινά
 εἰσι· πῦρ, ἀήρ, ὔδωρ, γῆ. Κράσει μὲν τοιαῦτα· τὸ πῦρ θερμόν καὶ ξηρόν· ὁ
 ἀήρ θερμὸς καὶ ὑγρὸς ἢ γῆ ξηρὰ καὶ ψυχρά· τὸ δὲ ὔδωρ ψυχρόν καὶ
 ὑγρόν. Γεύσει δὲ τὸ μὲν πῦρ, πικρόν· ὁ δὲ ἀήρ γλυκύς ἢ δὲ γῆ ὀξεῖα· τὸ δὲ
 235 ὔδωρ λαρόν ἢ λαῦρον. Τῷ δὲ σταθμῷ κοῦφος ὁ ἀήρ· κουφότερον δὲ τὸ
 πῦρ· βαρὺ τὸ ὔδωρ, βαρυτέρα δὲ ἢ γῆ. Τῇ δὲ ποσότητι πολλοστός ὁ ἀήρ·
 ἥττον δὲ τὸ ὔδωρ· ὀλιγοστόν τὸ πῦρ· ὀλιγοτέρα ἢ γῆ. Καὶ τὰ μὲν δύο
 ἀνωφερῆ διὰ τὴν κουφότητα καὶ θερμότητα, ἤγουν τὸ πῦρ καὶ ὁ ἀήρ⁽¹¹¹⁾·
 240 κατωφερῆ δὲ ἢ γῆ καὶ τὸ ὔδωρ καὶ διὰ τὴν βαρύτητα καὶ τὴν ψυχρότητα.
 Ταῦτα οὖν τὰ τέσσαρα στοιχεῖα εἰσιν αἱ ἀρχαὶ τῶν κτισμάτων. Ἄφ' ὧν
 πάντα συνέστησαν καὶ εἰς ἃ πάντα ἀναληθήσονται, διὸ καὶ ἀθάνατα
 ἀπλά ὄντα καὶ οὐ σύνθετα. Πᾶν γὰρ ἀπλοῦν καὶ ἀθάνατον· οὐ γὰρ ἕτερόν
 245 τι εἰς ὃ ἀναλυθήσεται. Ἄλλ' ὅπερ ἐστὶν ἀπλοῦν μένει· πᾶν δὲ σύνθετον
 πάντως καὶ θνητόν, ὡς ἀναλυόμενον. Οὐδὲν γὰρ ἕτερόν ἐστιν ἢ
 χωρισμὸς τῶν ἐνωθέντων καὶ ἀνάλυσις τῶν συνθέτων εἰς τὰ ἀπλά ἀφ'
 ὧν συνετέθησαν, ἕως ἂν ὀδηγήσας καὶ λύσας θεὸς πάλιν δῆση ἐν τῇ

(111) ὁ (N).

qu'il s'élève ainsi en majesté et parce que cela se produit ainsi et pas
 autrement.



Donc il créa les quatre éléments simples et non composés depuis le
 début ; lesquels sont le feu, l'air, l'eau, la terre. Et voici leurs qualités : le
 feu est chaud et sec ; l'air est chaud et humide ; la terre est sèche et froi-
 de ; et l'eau est froide et humide. Au goût, le feu est amer ; l'air est doux ;
 la terre est aigre ; et l'eau est agréable ou délicieuse. Au poids, l'air est
 léger, mais le feu est plus léger ; l'eau est lourde, mais la terre est plus
 lourde. En quantité, l'air est une petite partie, mais l'eau est moindre ;
 le feu est rare, mais la terre est plus rare. Et les deux [éléments] supé-
 rieurs par leur légèreté et leur chaleur sont le feu et l'air ; et [les deux
 éléments] inférieurs sont la terre et l'eau, par leur lourdeur et leur froi-
 deur. Ces quatre éléments sont donc à l'origine des choses créées. À par-
 tir d'eux toutes les choses sont constituées et en eux toutes les choses
 se dissoudront, puisqu'ils sont immortels, simples et non composés. En
 effet toute chose simple est aussi immortelle, car elle ne pourra se dis-
 soudre en rien d'autre. Et ce qui précisément est simple le reste. Toute
 chose composée est entièrement mortelle, donc dissoluble. Il ne s'agit
 de rien d'autre que de séparer ce qui a été uni et de dissoudre ce qui a
 été composé en les [mêmes éléments] simples à partir desquels ils ont

παλιγγενεσία ὑψηλότερον δεσμὸν καὶ ἀλύτως ὡς παντοδύναμος. Γέγονε δὲ παμποίκιλα ἢ τῶν αἰσθητῶν κτισμάτων κατασκευὴ διὰ τὸ διάφορον τῶν τεσσάρων στοιχείων κράσει, γεύσει, ποσότητι, ποιότητι. Καὶ διὰ τὸ ἄλλος καὶ ἄλλος κατασκευάσθαι αὐτὰ ὑπὸ τοῦ ταῦτα σοφῶς⁽¹¹²⁾ οἰκονομήσαντος θεοῦ.

250 Ὁ μὲν οὐρανὸς ἐκ δύο συνθέτων ὕδατος λέγω καὶ ἀέρος παγεῖς διὰ τοῦτο θνητὸς ὢν ὡς βιβλίον [176] εἰλισσόμενος. Ἥλιος δὲ καὶ σελήνη καὶ ἀστέρες ἐκ δύο καὶ αὐτοὶ σύνθετοι ἀέρος καὶ πυρὸς. Διὰ μὲν τοῦ πυρὸς φωτίζοντος, τῷ γὰρ πυρὶ ἔπεται τὸ φωτιστικόν· διὰ δὲ τοῦ ἀέρος εὐκρατοὶ γινόμενοι ἵνα μὴ τὰ πάντα καταφλέξωσι. Διὸ καὶ σύνθετοι καὶ 255 θνητοὶ λέγονται σκοτισθῆσθαι καὶ πεσεῖν ὡς φύλλα ἐξ ἀμπέλου καθὼς φησιν ἢ γραφή διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου. Πόαι δὲ πᾶσαι καὶ φυτὰ ἐκ γῆς ἅπαντα καὶ ὕδατος⁽¹¹³⁾ συνίστανται. Εἰ καὶ δι' ἀέρος βλαστάνουσι, καὶ πυρὶ πεπαίνεται αὐτῶν ὁ καρπός. Νηκτὰ ἐκ γῆς ἀέρος καὶ πυρὸς 260 συνετέθησαν. Μόνος δὲ ὁ ἄνθρωπος ὡς πάντων τελειότερος. Πάντων ἄρχειν τεταγμένος ἐκ τῶν τεσσάρων στοιχείων ὁμοῦ συνετέθη ἔχων ἐκ μὲν ἀέρος τὸ αἷμα, ἐκ δὲ πυρὸς τὴν ξανθὴν χολήν, ἐξ ὕδατος μὲν τὸ φλέγμα, ἐκ δὲ τῆς γῆς τὴν μέλαιναν χολήν. Τούτων τὸ μὲν αἷμα ἐστὶν ἐν τῇ καρδίᾳ, τὸ δὲ φλέγμα ἐν κεφαλῇ, ἢ δὲ ξανθὴ χολὴ ἐν ἥπατι καὶ ἢ 265 μέλαινα ἐν σπληνί. Ἐπὶ πᾶσι δὲ τοῖς γεγραμμένοις, λεκτέον καὶ τοῦτο ὡς κάλλιστον εἰ καὶ πρὸ βραχὺ παρέδραμεν ἡμᾶς.

Διὰ ποίαν αἰτίαν καθ' ἕκαστον ἔτος παραλαμβάνει ἢ σελήνη τὸν ἥλιον ἐνδεκατέταρτον ἡμέρας; Τῇ τετάρτῃ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως ἡμέρας, δημιουργηθέντων ὑπὸ θεοῦ τῶν ἄλλων ἄστρον καὶ μὴν καὶ τοῦ ἡλίου 270 καὶ τῆς σελήνης καὶ τὸν ἴδιον ἐκτελεῖν δρόμον κατὰ θεῖαν κέλευσιν ἄρξαμένων πάντων τῶν ἐν τῷ στερεώματι τοῦ οὐρανοῦ ἄστρον. Τότε ἀρχὴν τοῦ ἰδίου δρόμου ποιησάμενος ὁ ἥλιος τὴν πρώτην ἤνυσεν ἡμέραν· ἣτις [176^ο] ἦν ὡς εἴρηται τετάρτη τῆς ἐβδομάδος. Ὅθεν καὶ τεταρταῖος λέγεται ὡς ἐκ τούτου καὶ τὸ τέταρτον καθ' ἕκαστον ἔτος 275 παρεισάγομεν. Ἡ δὲ σελήνη ἐπειδὴ ἔδει αὐτὴν εὐθὺς ἐκτίσθησαν⁽¹¹⁴⁾ μὴ ἀτελῆ φανῆναι μὴ δὲ μέρος, τί τῆς ἡμέρας ἀφώτιστον καταλιπεῖν τὸν τῆς πληροσελήνου παρ' αὐτοῦ ἐκκληρώσατο τόπον. Κάκειθεν τὴν ἀρχὴν

(112) σαφῶς (N).

(113) ὕδατα (N, O).

(114) κτισθῆσαν (N, O).

été composés, jusqu'à ce que Dieu qui, dans sa toute puissance, les a guidés et déliés, les unisse à nouveau d'un lien plus sublime et de façon indissoluble à la Résurrection. La constitution des créatures visibles se fit comme une broderie, par la différence des quatre éléments en qualité, goût, quantité et manière. C'est ainsi que l'une après l'autre elles ont été constituées par Dieu qui régit cela en toute sagesse.

Le ciel est composé de deux [éléments], je veux dire constitué d'eau et d'air. C'est pourquoi il est mortel, « enroulé comme un livre » (Ap. 6 : 14). Le soleil, la lune et les étoiles sont eux-mêmes composés de deux [éléments], de l'air et du feu. Puisque le feu brille, la luminosité est donc la conséquence du feu. Et afin de ne pas tout consumer, ils sont tempérés grâce à l'air. C'est aussi pourquoi on les dit composés et mortels. « Ils s'obscurciront et tomberont en bas comme les feuilles d'une vigne » (Is. 34 : 4), dit l'Écriture à travers le Prophète Isaïe. Toutes les herbes et toutes les plantes sont aussi composées de terre et d'eau. Et si elles poussent à travers l'air, leur fruit est mûri par le feu. Les poissons sont composés de terre, d'air et de feu. Seul l'homme est le plus achevé de tous. Constitué pour régner sur tout, il est composé des quatre éléments ensemble, ayant de l'air le sang, du feu la bile jaune, de l'eau le flegme, de la terre la bile noire. Quant à ceux-ci, le sang est dans le cœur, le flegme dans la tête, la bile jaune dans le foie et la bile noire dans la rate. De tout ce qui a été écrit, il faut dire que c'est pour le mieux, même si cela nous dépasse un peu.

Pour quelle raison la lune prend-elle onze jours au soleil chaque année ? Le quatrième jour de la création du monde, les autres astres ont été créés par Dieu et bien sûr aussi le soleil et la lune. Et tous les astres du firmament du ciel ont commencé à accomplir leur propre course sur l'ordre de Dieu. Ainsi le soleil, effectuant le début de sa propre course, acheva le premier jour, lequel [176^o] était en fait, comme on l'a dit, le quatrième [jour] de la semaine. C'est la raison pour laquelle on parle de quatrième jour et que nous introduisons un quart chaque année. Puisqu'il fallait que la lune apparaisse directement accomplie, non pas inachevée même d'une partie et qu'elle ne laisse aucune obscurité à cette journée, elle assigna l'emplacement de sa plénitude auprès de lui [le soleil]. Et à partir de là, elle effectua le début de sa course, étant [âgée]

280 τοῦ δρόμου πέντε καὶ δεκαταία οὔσα ἐποίησατο. Ὅθεν λοιπὸν καθ' ἕκαστον ἔτος προλαμβάνει ἀναγκαίως τὸν ἥλιον τὰς ἑνδεκα ἡμέρας μετὰ μικροῦ πός (115) τι μορίου τουτέστιν ἑννεακαιδέκατον, ὡς δὲ παρά τισι δεινότεροις, τέταρτον. Εἶτα καὶ πρὸ τοῦ τὸν ἥλιον εἰς τὸν ἴδιον τόπον ἀπελθεῖν, αὕτη πεπλήρωκε τὸν ἐνιαυτὸν διὰ τνδ' ἡμερῶν καὶ πάλιν τὴν ἀρχὴν τοῦ ἐνιαυσιαίου χρόνου (116) ἐποίησατο. Ἐκ τούτων οὖν τῶν ἑνδεκα τετάρτου ἡμερῶν ἐν ὀκτῶ ἔτεσιν ἑ' ἡμέρας εὐρίσκεται
 285 ὑστέρων, ὁ τῆς σελήνης δρόμος πρὸς τὸν ἡλιακόν. Τρεῖς οὖν μῆνας διὰ τῶν ὀκτῶ ἐτῶν προστίθεμεν τουτέστιν ἐν ὀκτῶ ἔτεσιν τρεῖς χρόνους ἀπὸ ἰγ' μηνῶν σύροντες ἐορτάζομεν, ὥστε ἐξισωθῆναι τοὺς χρόνους τῆς σελήνης τοῦ ἡλιακοῦ χρόνου, οὓς καὶ ἐμβολίμους προσαγορεύομεν, διὰ τὸ ἐμβάλλεσθαι ἤγουν προστίθεσθαι τῷ ἐνιαυτῷ τρεῖς μῆνας.
 290 Διότι οὖν ἐπὶ μεγέθους ὑπάρχουσιν οἱ αὐτοὶ ἔδοξέ τισι τῶν ἀρχαιοτέρων εἰπεῖν. Ὁ μὲν τι Σεραπίων ὀκτωκαιδεκαπλασίονα τῆς γῆς μείζονα εἶναι τὸν ἥλιον ἀπεφήνατο Ἐρατοσθένης δὲ ἑκατονταπλασίονα· οἱ δὲ τῆς ἡμῶν Ἐκκλησίας διδάσκαλοι ἴσον τῆς γῆς τὸν ἥλιον ἀπεφήναντο (117) ὡς καὶ ἀληθῶς.
 295 Ἐχει δὲ τὸ στερέωμα καὶ ζώνας ζ' ἄς καὶ κύκλους καλοῦμεν, ἐν οἷς ἔθετο ὁ θεὸς τοὺς φωστῆρας οὕτως ἐν μὲν τῇ ἐπιρμένη εἰς ὕψος [177] καὶ πρώτη τὸν Κρόνον ἧ ἐν δὲ τῇ ὑποκειμένη ταύτῃ καὶ δευτέρα τὸν Δία Δ' ἐν δὲ τῇ μετ' αὐτὴν καὶ τρίτη τὸν Ἄρεα Ε' ἐν δὲ τῇ μέσῃ καὶ τετάρτη τὸν ἥλιον Σ' ἐν τῇ πέμπτῃ τὴν Ἀφροδίτην Ζ' ἐν δὲ τῇ ἕκτῃ τὸν Ἑρμῆν Η' ἐν δὲ τῇ ἑβδόμῃ καὶ χθαμαλωτέρα τὴν σελήνην Θ'.
 300 Ὁ δὲ ἥλιος ὡς εἴρηται γέγονε μέσος τῶν πρὸ αὐτοῦ καὶ ὑπ' αὐτὸν φωτισμὸς τῶν ἄνω καὶ τῶν κάτω· ἐξ αὐτοῦ γὰρ ὡς ἐκ πηγῆς, ἢ τε σελήνη καὶ οἱ λοιποὶ πλάνητες φωτίζονται. Ὁ οὖν Κρόνος διὰ τὸ ὕψος τῆς ζώνης καὶ τὸ εὖρος δι' ἐτῶν λ' κυκλοῖ τὸ στερέωμα ἤτοι τὸν πόλον, ποιῶν ἐν
 305 ἐκάστῳ οἴκῳ μῆνας λ', ὥστε εἶναι τὴν μοῖραν τοῦ Κρόνου μῆνα ἕνα. Ὁ δὲ Ζεὺς δι' ἐτῶν ιβ' κυκλοῖ τὴν ἰδίαν τοῦ πόλου ζώνην, ποιῶν ἐν ἐκάστῳ οἴκῳ μῆνας ιβ', ὥστε εἶναι τὴν μίαν μοῖραν αὐτοῦ ἡμέρας ιβ'. Καὶ ἀκολούθως οἱ λοιποὶ κατ' ἔλλειψιν. Ὁ Ἄρης δι' ἐτῶν δύο κυκλοῖ τὴν ἰδίαν τοῦ πόλου ζώνην, ποιῶν ἐν ἐκάστῳ οἴκῳ μῆνας δύο, ὥστε εἶναι τὴν

(115) Sic.

(116) ἐνιαυτοῦ (N).

(117) ἀπεφήναντο (N, O).

de quinze jours. D'où il advient que chaque année elle dépasse nécessairement le soleil de onze jours et d'une petite partie de cela, c'est-à-dire dix-neuf [sic - onze] et, plus extraordinairement, un quart. Et ensuite avant que le soleil revienne vers son lieu propre, elle termina l'année en 354 jours et recommença le début de son cycle annuel. À cause de ces onze jours et un quart, en huit ans, la course de la lune se trouve en retard de 90 jours par rapport au soleil. Donc nous ajoutons trois mois après huit ans. C'est-à-dire en huit ans nous célébrons trois cycles, en les comptant [d'une durée] de treize mois, de sorte que les cycles de la lune s'égalisent avec celui du soleil. Nous appelons aussi ces temps « intercalaires », parce qu'ils s'insèrent dans l'année ou plutôt lui adjoignent trois mois.

Parce que les mêmes [différences] existent quant aux grandeurs, des auteurs plus anciens ont cru bon d'en parler. À ce propos, Sérapion a déclaré que le soleil est 18 fois plus grand que la terre ; Ératosthène, 100 fois ; quant aux savants de notre Eglise, ils ont affirmé que le soleil est égal à la terre, comme c'est d'ailleurs le cas.

Le firmament comporte sept zones que l'on appelle cercles, dans lesquelles Dieu a placé les luminaires de la façon suivante : dans la zone élevée, en haut, la première, Saturne ♄ ; dans celle placée en-dessous, la deuxième, Jupiter ♃ ; dans celle [située] après celle-ci, la troisième, Mars ♂ ; dans celle du milieu, la quatrième, le soleil ☉ ; dans la cinquième, Vénus ♀ ; dans la sixième, Mercure ☿ ; dans la septième et plus basse, la lune ☾.

Comme on l'a dit, le soleil se trouve au milieu de ceux au-dessus de lui et en-dessous de lui, un luminaire pour ceux d'en haut et d'en bas. Il est de lui comme une source de lumière pour la lune et les autres planètes. Saturne donc, depuis la hauteur de sa zone et sa largeur, fait le tour du firmament ou du ciel en 30 ans, passant 30 mois dans chaque maison, de sorte que le degré de Saturne est d'un mois. Jupiter fait le tour de sa propre zone du ciel en douze ans, passant douze mois dans chaque maison, de sorte qu'un degré de celui-ci est de douze jours. Et les autres s'en suivent selon leur cercle. Mars fait le tour de sa propre zone du ciel en deux ans, passant deux mois dans chaque maison, de sorte que le premier degré de celui-ci est de deux jours. Le soleil fait le tour de sa propre zone du ciel en une année, passant trente jours dans

310 πρώτην μοῖραν αὐτοῦ ἡμέρας δύο. Ὁ δὲ ἥλιος δι' ἐνιαυτοῦ ἐνὸς κυκλοῖ
 τὴν ἰδίαν τοῦ πόλου ζώνην, ποιῶν ἐν ἐκάστῳ οἴκῳ ἡμέρας λ', ὥστε εἶναι
 τὴν μίαν μοῖραν αὐτοῦ ἡμέραν μίαν. Κατὰ δὲ τὸ ἀκριβὲς ἡμέρα μία καὶ
 ἐξηκοστὸν ἢ μία μοῖρα τοῦ ἡλίου ἐστίν, ἧτοι λεπτὸν καὶ αἰ λ' μοῖραι ἡμέ-
 315 ρας λ' ἡμίου. Ἡ δὲ Ἀφροδίτη δι' ἐνιαυτοῦ ἐνὸς κυκλοῖ τὴν ἰδίαν ζώνην
 τοῦ πόλου αὐτῆς, ποιούσα ἐν ἐκάστῳ οἴκῳ ἡμέρας κθ', ὥστε εἶναι τὴν
 μίαν μοῖραν αὐτῆς ἡμέραν μίαν παρὰ τριακοστὸν [marge droite: ἧγουν
 λεπτὰ δύο]· καὶ λοιπὸν αἰ λ' μοῖραι γίνονται ἡμέρας κθ'. Ὁ δὲ πᾶς χρό-
 νος ἡμέρας τγγ'. Ὁ Ἑρμῆς δι' ἐνιαυτοῦ ἐνὸς κυκλοῖ τὴν ἰδίαν ζώνην τοῦ
 320 πόλου, ποιῶν ἐν ἐκάστῳ οἴκῳ ἡμέρας κη', ὥστε εἶναι τὴν μίαν μοῖραν
 αὐτοῦ ἡμέρα μία παρὰ πεντεκαιδέκατον [marge droite: ἧγουν παρὰ
 λεπτὰ τέσσαρα]· καὶ λοιπὸν αἰ λ' μοῖραι γίνονται ἡμέρας κη'. Ὁ δὲ πᾶς
 χρόνος ἡμέρας τμδ'. Ἡ δὲ σελήνη διὰ τὸ στενώτερον εἶναι ζώνη δι'
 ἡμερῶν κθ' καὶ ἥμισυ κυκλοῖ τὴν ἰδίαν τοῦ πόλου ζώνην [renvoi en bas
 de page : ποιεῖ δὲ ἐν ἐκάστῳ οἴκῳ ἡμέρας δύο καὶ ἥμισυ], ὥστε εἶναι τὴν
 325 μίαν μοῖραν αὐτῆς ἡμέρας ιβ'. Αἰ οὖν λ' μοῖραι πληροῦσιν ἡμέρας κθ'
 καὶ ἥμιου.

chaque maison, de sorte qu'un degré de celui-ci est d'un jour. Plus exact-
 tement, un degré du soleil vaut un jour et un soixantième, ou une minu-
 te, et trente degrés valent trente jours et demi. Vénus fait le tour de sa
 propre zone du ciel en un an, passant 29 jours dans chaque maison.
 Ainsi un degré de Vénus vaut un jour moins un trentième [en marge :
 donc deux minutes] et il reste que les trente degrés deviennent 29 jours.
 Le cycle entier est de 353 jours. Mercure fait le tour de sa propre zone
 du ciel en un an, passant 28 jours dans chaque maison. Ainsi un degré
 de Mercure vaut un jour moins un quinzième [en marge : donc moins
 quatre minutes]. Et il reste que les trente degrés deviennent 28 jours. Le
 cycle entier est de 344 jours. La lune fait le tour de sa propre zone du ciel
 en 29 jours et demi, parce qu'elle est plus courte. Elle passe dans chaque
 maison deux jours et demi. Ainsi un degré de la lune vaut douze jours.
 Donc les trente degrés s'effectuent en 29 jours et demi.

LA CONTINUATION DE L'EXPLORATION DU FLORILEGIUM COISLINIANUM : LA LETTRE ÈTA (*)

Lentement mais sûrement, le *Florilegium Coislinianum* commence à révéler quelques-uns de ses secrets.

Cette étude s'inscrit dans un projet de recherche plus vaste mené à la Katholieke Universiteit Leuven sur les compilations byzantines, afin de mieux comprendre les processus de constitution de ce type de recueils, éléments importants dans la détection des mécanismes dirigeant la transmission du savoir à Byzance. Nous nous sommes particulièrement concentrés sur le *Florilegium Coislinianum*, cette anthologie byzantine monumentale, de type alphabétique, compilée très probablement à la fin du IX^e ou au début du X^e siècle⁽¹⁾. L'édition critique de la Lettre A a été établie par Tomás Fernández dans sa dissertation de doctorat qu'il a défendue à Leuven fin 2010⁽²⁾ ; dans deux longs articles parus respectivement en 2010 et 2008, les deux parties suivantes du florilège, les Lettres B et Γ, ont été éditées et étudiées par une équipe louvaniste qui réunit Ilse De Vos, Erika Gielen, Caroline Macé et Peter Van Deun⁽³⁾. L'introduction à l'édition de la Lettre H, qui nous occupera dans cet article, peut donc être assez concise. Commençons avec la tradition manuscrite de cette Lettre qui se divise en les trois recensions connues.

(*) Nous remercions Aurélie Gribomont d'avoir corrigé la langue de notre article et de nous avoir suggéré un bon nombre de corrections.

(1) Sur la datation du florilège, voir ci-dessous, pp. 90-92.

(2) Cette thèse s'intitule *Book Alpha of the Florilegium Coislinianum : A Critical Edition with a Philological Introduction*, Leuven, 2010 (promoteur: Peter Van Deun) ; dans un futur prochain, cette édition critique paraîtra dans la *Series Graeca* du *Corpus Christianorum*.

(3) I. DE VOS, E. GIELEN, C. MACÉ et P. VAN DEUN, *La Lettre B du Florilège Coislin : editio princeps*, dans *Byz.*, 80 (2010), pp. 72-120 ; I. DE VOS, E. GIELEN, C. MACÉ et P. VAN DEUN, *L'art de compiler à Byzance : la Lettre Γ du Florilège Coislin*, dans *Byz.*, 78 (2008), pp. 159-223. On trouvera là toute la littérature antérieure.

Commençons par la recension longue (dorénavant *Flor. Coisl. I*), dont le seul représentant est le *Parisinus, Coislinianus* 294, qu'on date traditionnellement du XI^e-XII^e siècle (sigle A) et qui a donné son nom à l'ensemble du florilège. Fort proche de ce manuscrit parisien, on trouve le *Florilegium Hierosolymitanum*, pour lequel on connaît deux témoins : le manuscrit *Hierosolymitanus, Sancti Sepulchri* 15 (s. X-XI) et son apographe l'*Atheniensis, olim Constantinopolitanus, Metochion Panagiou Taphou* 274 (s. XIV). Cependant, pour la Lettre H, le *Florilegium Hierosolymitanum* ne nous apporte aucune information utile, car il ne contient que les lettres A à E du *Florilegium Coislinianum*.

Ensuite, on citera une recension, vénérable elle aussi (dorénavant *Flor. Coisl. II*), dont on connaît quatre témoins manuscrits : deux codex que les catalogues datent du X^e siècle, l'*Atheniensis, Bibliotheca Nationalis* 464 (sigle B) et le *Parisinus gr.* 924, manuscrit très important en ce qui nous concerne (sigle C), ainsi que deux apographe de B transcrits à Venise, le *Parisinus gr.* 1096 (s. XVI), œuvre d'André Darmarios (sigle P), et le *Bruxellensis, Bibliothèque Royale Albert I^{er}*, IV 881, achevé le 28 novembre 1542 par Jean Katelos de Nauplie (sigle S) ; malheureusement, le *Parisinus gr.* 1096 s'arrête au milieu du fragment 24 de la Lettre B et donc ne contient pas la Lettre H. Par ailleurs, il est à noter que C est fort endommagé, ce qui a amené des pertes du texte assez considérables ; en effet, entre les folios actuels 149 et 151, on trouve le folio 150, recto-verso, tout blanc et ajouté par la suite (responsable de la perte de 3.17-37, de l'intégralité du fragment 4, et de 5.1-5) et, entre les folios actuels 158 et 159, un folio est tombé, ce qui explique la perte de 13.23-34, des fragments 14 et 15 entiers, et de 16.1-8 ; de plus, à d'autres endroits C est à peine lisible.

Pour finir, présentons la troisième recension (dorénavant *Flor. Coisl. III*) ; souvent beaucoup plus courte que les deux recensions précédentes ; pour ce qui est de la Lettre H, on constate que les lignes 7-49 du fragment 2, ainsi que l'intégralité des fragments 3 et 4 ont été omises. La tradition manuscrite de cette dernière version est un peu plus riche ; comme témoins intégraux on citera : le *Mediolanensis, Ambrosianus* Q 74 sup. (s. X), copié par deux mains différentes (sigle D) ; l'*Athous, Iviron* 38 (sigle G) et l'*Argentoratensis, Bibliotheca Nationalis et Universitatis gr.* 12 (sigle E), qui, tous les deux, semblent être transcrits par le prêtre Syméon Kalliandrès de Rhodes, respectivement en 1281/1282 et en

1285/1286, bien que ces dates ne soient pas tout à fait sûres ⁽⁴⁾; l'*Atheniensis*, *Bibliotheca Nationalis* 329 (s. XIII-XIV), probablement achevé au monastère de Δουσικόν en Thessalie (sigle F); le *Vaticanus gr.* 491 (de la seconde moitié du XIII^e siècle) (sigle H).

De plus, il existe un bon nombre de témoins fragmentaires du *Flor. Coisl.* III. Pour ce qui est de la Lettre H, il y a tout d'abord deux manuscrits datés très vraisemblablement du XIV^e siècle et étroitement apparentés, l'*Athous*, *Koutloumousiou* 9 (sigle K) et son apographe *Londinensis*, *British Library*, *Add.* 17472 (sigle L). Ceux-ci ne contiennent que le fragment 11 de la Lettre H. Puis on ajoutera le *Vaticanus gr.* 728 (sigle V), transcrit par Emmanuel Provataris pour la Bibliothèque Vaticane (après 1556); ce codex renferme les trois premières lignes du fragment 14 (jusqu'à γερωντικήν), ainsi que l'intégralité du fragment 15 de la Lettre H. Finalement, il faut mentionner l'*Athous*, *Lavra* B 43, du XI^e siècle, un témoin très fragmentaire du *Florilegium Coislirianum*, où on trouve les extraits 13-14 de la Lettre H (sigle R).

On sait déjà que dans les recensions II et III, la numérotation des chapitres est continue tout au long du florilège et ne recommence pas à chaque chapitre, comme c'est le cas pour le *Flor. Coisl.* I ⁽⁵⁾.

CLASSEMENT DES TÉMOINS

Dans les pages qui suivent, nous comptons vérifier si le *stemma codicum* que nous avons dressé sur base des Lettres B et Γ, reste valable, en tenant compte des conclusions parfois légèrement différentes auxquelles T. Fernández a abouti dans sa thèse tout récente.

Commençons par *Flor. Coisl.* III, qui posera le moins de problèmes.

Tout d'abord, il n'y a aucun doute sur la relation étroite qui unit les manuscrits E et G, qui semblent être transcrits, comme on l'a dit, par le même copiste: pour la Lettre H, ils se caractérisent par quelque soixante-dix fautes et variantes qui leurs sont propres; en voici les cas les plus probants: 5.8; 5.16-17; 5.17; 5.18; 7.3; 7.8; 8.1; 10.3; 10.40; 10.41 (trois

(4) FERNÁNDEZ, *Book Alpha*, pp. LXXX-LXXXV et CXX, a formulé des doutes en ce qui concerne la datation de ces deux témoins lui permettant d'émettre l'hypothèse que le manuscrit G (qui, selon la datation traditionnelle, est plus ancien) soit un apographe d'E (plus récent selon la datation défendue jusqu'ici). Voir aussi ci-dessous, pp. 76-78.

(5) Voir, par exemple, DE VOS, GIELEN, MACÉ et VAN DEUN, *L'art de compiler*, pp. 160 et 163; DE VOS, GIELEN, MACÉ et VAN DEUN, *La Lettre B*, p. 72.

fois); 10.44; 10.46; 10.50; 10.53; 11.11; 11.13; 12.16; 12.17 (deux fois); 12.34; 12.38; 12.58; 12.62; 12.76; 12.81; 12.92; 13.26; 14.3; 14.4; 15.1; 15.4; 15.5; 16.3; 16.8; 16.12; 16.16 (deux fois); 16.17; 16.21 (deux fois); 16.31; 16.32 (deux fois); 16.34; 16.35; 16.36; 16.37 (deux fois); 16.48; 16.51; 16.55; 16.59; 16.76; 16.79; 16.80; 16.83 (cinq fois); 16.84. Il est donc clair que ces deux manuscrits forment un petit sous-groupe, ce qui confirme parfaitement les conclusions auxquelles nous étions arrivés pour les Lettres A, B et Γ. Quelles sont les relations à l'intérieur de cette petite famille? Présentant tous les deux des erreurs et des variantes individuelles, ils semblent descendre, indépendamment l'un de l'autre, d'un modèle aujourd'hui perdu, mais les variantes qui isolent E de tout le reste de la tradition, sont peu nombreuses et pas toujours très probantes, ce qui a amené T. Fernández ⁽⁶⁾ à formuler l'hypothèse, se basant sur les données dont il disposait à ce moment-là (tirées donc uniquement des Lettres A, B et Γ), que G était une copie du manuscrit E ⁽⁷⁾. Il est clair qu'il faut attendre l'édition d'autres parties du florilège avant de prendre une décision définitive, mais nous pouvons citer dans cet article quelques autres cas qui caractérisent E seul et semblent suggérer que les codex E et G sont des frères. On citera ici: Lettre B, 24.30 (ἐκφρύγεται au lieu de ἐκφρύγεται) (oublié par T. Fernández); Lettre Γ, 7.13 (δειχθῆναι au lieu de δαχθῆναι) (oublié par T. Fernández); Lettre H, 10.19 (l'omission d'un καὶ); 10.45 (Ἀφρικίανος au lieu de Ἀφρικανός); 11.25 (l'addition de ἐστὶ en E et K L); 12.19 (ἐγκύκλω au lieu de κύκλω); 12.53 (addition d'un article); 16.18 (l'omission d'un article). À cette liste, on ajoutera encore quelques omissions en E^{ac} comblées par une main postérieure: Lettre Γ, 2.40-42; Lettre H, 11.23-24; 13.8-9 et 13.9. On notera également que 13.13-24 a été écrit par une autre main en G.

La parenté entre E et G est corroborée par une constatation assez surprenante; en effet, pour le fragment 16, tiré de l'*Epistula* 236 de Basile de Césarée, ces deux témoins se caractérisent par un nouveau recours à la source. En effet, à plusieurs reprises dans ce fragment, E et G, contre tout le reste du *Florilegium Coislirianum*, ont la leçon telle qu'on la trouve dans l'édition imprimée de Basile ou dans une branche de la tradition basilienne; on citera ici, à titre d'exemples: 16.7 (Πρώτος] πρώτου E G et les manuscrits C L P de Basile); 16.8 (l'addition de τὸ δεύτερον devant

(6) *Book Alpha*, pp. CXX-CXXI.

(7) Voir notre note 4 pour mieux comprendre cette hypothèse, assez surprenante si on admet la datation traditionnelle de ces deux manuscrits.

είρησθαι en E G et les manuscrits C L M² de Basile) ; 16.10-11 (τὴν ... φύσεως] la transposition après ὑπάρχειν en E G et chez Basile) ; 16.16 (E G et Basile ont ἀκολουθεῖ au lieu de ἠκολούθει) ; 16.32 (E G et Basile ont διορίζεται au lieu de ὀρίζεται) ; 16.42 (l'omission de τὴν en E G et chez Basile) ; 16.48-49 (au lieu de τῶν οὐρανῶν, E et Basile ont οἱ ἐν οὐρανῶ, G donne ἐν οὐρανῶ) ; 16.51 (E G et Basile ont υἱοῦ au lieu de κυρίου) ; 16.80 (E G et Basile ont ὁ πατήρ· ἐκ γὰρ au lieu de παρὰ) ; 16.83 (l'addition de οὐπὲρ ἐστὶν ὁμοούσιος en E G et chez Basile) ; 16.83 (la transposition de ἔχει en E G et chez Basile).

Une autre sous-famille s'impose nettement ; elle réunit les témoins F et H. Voici, pour la Lettre H, les fautes et variantes qui isolent ces deux témoins du reste de la tradition : 5.7 ; 5.12 ; 9.5 ; 10.39 ; 10.42 ; 10.44 ; 10.54 (deux fois) ; 11.6 ; 11.22 ; 12.26 ; 12.33 (deux fois) ; 12.39 ; 12.51 ; 12.61 ; 12.65 ; 12.88 ; 13.9 ; 16.30 ; 16.54 ; 16.57 (deux fois) ; 16.66 (trois fois) ; 16.71 (deux fois). Ces deux manuscrits ont chacun des variantes et fautes individuelles, ce qui permet de conclure qu'ils descendent, indépendamment l'un de l'autre, d'un modèle malheureusement perdu. Cette conclusion confirme parfaitement ce que nous avons constaté pour les Lettres A, B et Γ. On notera également que pour la Lettre H, les manuscrits F et H n'ont pas d'extraits supplémentaires qui ne se lisent pas ailleurs, un phénomène qu'on a rencontré pour la Lettre A (8).

Tout comme pour les chapitres A, B et Γ, le manuscrit D, malgré son âge vénérable (x^e siècle), se caractérise par un nombre assez élevé de variantes et fautes qui lui sont propres ; il suffit de jeter un coup d'œil sur notre appareil critique pour constater qu'il a plus de 30 variantes individuelles, parmi lesquelles pas mal d'erreurs d'orthographe et de fautes dues à un manque d'attention de la part du copiste.

Si on monte un peu plus haut dans le stemma, on peut voir que les manuscrits D et E G se singularisent par la présence d'un petit nombre de variantes et fautes communes, ce qui permet de supposer un modèle commun perdu dont descendraient d'un côté D et E G de l'autre. Il y a une bonne dizaine de variantes et fautes partagées par D E G pour la Lettre A (9). Pour la Lettre B, on citera 12.13 (Σουσάννη au lieu de Σωσάννη) ; 15.2 (διαγωγήν au lieu de συνδιαγωγήν) et 26.4 (l'omission d'un article), et pour la Lettre Γ, 7.1 (l'omission οὖν) ; 7.12 (ἐκδιδοῦς au

(8) FERNÁNDEZ, *Book Alpha*, pp. CIII-CIV.

(9) FERNÁNDEZ, *Book Alpha*, pp. CXXII-CXXIII.

lieu de ἐκδοῦς) ; 10.13 (l'omission de νομίμως) et 22.4 (l'omission de καὶ πρὸ ἡμερῶν τὰ ἐδέσματα εὐτρεπίζει). Pour la Lettre H, on a les exemples suivants : 10.37-38 (la faute τῆς δυσωδίας, au lieu de τὴν δυσωδίαν) ; 13.13 (l'omission d'un article) ; 16.10-11 (transposition de quelques mots) ; 16.30 (l'addition d'un article) ; 16.34 (l'addition de τοῖς ἀνθρώποις).

Intéressons-nous maintenant au sommet du stemma de la tradition du *Flor. Coisl. III*, représentée par les témoins D E G et F H. Les éditeurs des Lettres A, B et Γ ont déjà démontré que ces cinq codex constituent une branche de la tradition du florilège qui se caractérise par un nombre assez élevé de fautes et variantes (parmi lesquelles plusieurs omissions de fragments entiers ou de quelques phrases). Pour la Lettre H on se souvient que les lignes 7-49 du fragment 2, ainsi que l'intégralité des fragments 3 et 4 sont absentes du *Flor. Coisl. III*. On ajoutera les fautes et variantes qui, également pour la Lettre H, permettent d'isoler ces cinq témoins de tout le reste de la tradition : 1, attribution (l'omission de μοναχοῦ) ; 10.17 (l'omission de καὶ) ; 10.20 (l'omission de εἰσὶ δὲ τὰ πάθη τὸν ἀριθμὸν ἐννέα) ; 11.2 (l'omission de Καὶ μετὰ ταῦτα) ; 12.48 (ἐπι-καταρράσασθαι/ἐπικαταρράσασθαι au lieu de ἐπιταράσασθαι) ; 12.72-74 (une grande omission survenue par une sorte de saut du même au même [ἀνακτέον — νομιστέον]) ; 13.24 (πρεσβύτερος au lieu de πρεσβύτης). Il est donc clair qu'il faut supposer un modèle commun aux manuscrits de la troisième recension dont descendent D E G d'un côté et F H de l'autre.

Concentrons-nous maintenant sur le *Flor. Coisl. II* pour lequel on a pu étudier les manuscrits B C et S.

Tout d'abord, commençons avec ce qui est le plus facile à déterminer. En se basant sur les éditions d'autres parties du florilège, on sait déjà que le manuscrit S est un apographe direct de B. En effet, les leçons de S peuvent toujours s'expliquer si on suppose que le copiste de S, Jean Katelos, travaillait sur le texte de B ; toutes les variantes et fautes qui singularisent B se trouvent également en S et celui-ci est le seul à avoir des fautes et variantes supplémentaires. Voici un choix des *variae lectiones* et des erreurs évidentes qui caractérisent tant B que S dans la Lettre H et qui les isolent du reste de la tradition : 1.5 (οἰόμενος au lieu de οἰόμενους) ; 2.7 (l'omission de φύσει) ; 2.23 (δὲ au lieu de γὰρ) ; 2.24-25 (l'omission par saut du même au même de ἐστὶν à φύσιν) ; 3.7 (σὸν au lieu de ποσόν) ; 3.11 (l'omission par saut du même au même de ἦγουν à φύσεως) ; 4.1 (l'omission de παθῶν) ; 10.6 (l'omission de θανατώσαι) ;

10.21 (ἐπειδὴ au lieu de ἐπεὶ) ; 10.24 (l'addition de τῆ φλυαρία après διδασκάλων). Les fautes et variantes de S seul ne sont pas mentionnées dans l'apparat critique ; on citera ici quelques exemples : 2.29 (περιγραμμένη [S] au lieu de περιγεγραμμένη [B] ou au lieu de περιγραφόμενη [les autres manuscrits]) ; 3.36 (l'addition de καὶ devant στάσιμον) ; 8.5 (ποιῶν au lieu de θεοποιῶν) ; 10.2 (l'omission de ἐν Αἰγύπτῳ) ; 10.20 (l'omission de τὰ) ; 10.49 (l'addition de ἐσχηκέναι devant τὸν υἱὸν) ; 11.28 (χριστοῦ au lieu de κυρίου) ; 12.1 (Σιγησάτω au lieu de Σιγάτω) ; 12.34 (λέγειν au lieu de λέγει τὴν).

La parenté qui existe entre les manuscrits B (et son apographe S) et C et qui a été démontrée pour les Lettres A, B et Γ, est corroborée par les passages suivants de H : 2.45 (l'omission du verbe ἐστι) ; 3.4-5 (ἀντιποιοῦσα au lieu de αὐτῆ ποιούσα) ; 8.2 (l'omission de ἡμῖν) ; 8.5 (σκηνοπήγια au lieu de σκηνοπηγία) ; 10.4 (παιδάριόν σου au lieu de παιδίον) ; 12.52 (φησι au lieu de φημι et περὶ γῆν au lieu de πηγῆν) ; 12.96 (εὐρώτων au lieu de εὐρώτος) ; 16.31 (l'omission de l'article) ; 16.61 (πνεύματος au lieu de πατρὸς).

Mais quel est le rapport qui unit les manuscrits B (et son apographe S) et C à l'intérieur de la recension *Flor. Coisl.* II ? Il est difficile de donner une réponse définitive à cette question. Pour les Lettres B et Γ, on a rassemblé des indices suggérant que ces deux manuscrits vénérables descendent, indépendamment l'un de l'autre, d'un modèle perdu, car ils se caractérisent chacun par des fautes et des variantes individuelles, innombrables pour B, mais peu nombreuses pour C, il est vrai. Dans sa thèse de doctorat, T. Fernández ⁽¹⁰⁾ s'oppose à nos conclusions et argumente en faveur de la thèse suivante : B est une copie de C. Il montre en premier lieu que pour la Lettre A, le manuscrit B (et les deux apographe de celui-ci) se singularise par un nombre très élevé d'erreurs et de variantes, tandis qu'il n'y a qu'une quinzaine de fautes et de *variae lectiones* qui caractérisent C seul ; la plupart du temps, dit T. Fernández, ces variantes de C sont peu probantes, ce qui nous semble raisonnable, sauf pour quelques variantes qui, d'après nous, ont toutefois quelque poids : 29.352 (διὰ ταῦτα au lieu de δι' αὐτὰ ; B est lacuneux ici, mais vu le δι' αὐτὸν dans les deux apographe de B dont on dispose pour la Lettre A, on peut supposer que B a également eu δι' αὐτὸν) ; 76.35 (ἔρχεται ὁ Χριστός au lieu de ὁ Χριστὸς ἔρχεται) ; 78.35 (ὄτε au lieu de ὄτου) ; 99.9

(10) *Book Alpha*, pp. CVI-CXI, son chapitre « B apograph of C ».

(δεσποτικά au lieu de βασιλικά). Ensuite, T. Fernández ajoute un autre argument pour étayer sa thèse : C étant écrit en deux colonnes et les attributions étant écrites au milieu de ces deux colonnes, il n'y a rien d'étonnant à ce que cela ait pu induire un lecteur de C à commettre des fautes, lecteur de C qui serait donc à identifier avec B chez qui on trouve ce type de faute à plusieurs reprises, toujours selon T. Fernández. Nous ne sommes toutefois pas tout à fait convaincus par cette hypothèse ; en effet, on peut supposer, par exemple, que le modèle de B et C avait lui aussi divisé le texte en deux colonnes, comme l'avait fait C, et que les attributions y étaient placées de la même manière, ce qui aurait entraîné dans B des erreurs similaires à celles identifiées par T. Fernández.

Il nous semble donc qu'il est nécessaire, à ce stade, de rester prudent sur ce point et de ne pas écarter les leçons de B de l'apparat, comme l'a fait T. Fernández dans sa thèse ; malheureusement, l'étude de la Lettre H n'apporte rien qui nous permette de prendre une décision définitive à ce propos, car, là aussi, C ne se caractérise que par un nombre très limité de variantes et fautes qui l'isolent du reste de la tradition ; encore une fois, ses *variae lectiones* sont peu probantes ; il s'agit des cas suivants : 2.8 (σεαυτήν au lieu de ἑαυτήν) ; 10.7 (l'omission d'un article) ; 10.18 (σηπεδόνα au lieu de σηπεδών) et 13.22 (μὴ δὲ au lieu de μὴδὲν). Il y a des lacunes assez grandes qui déparent le texte de C seul (B n'a pas ces lacunes), on l'a déjà dit ci-dessus, mais elles sont dues à la détérioration du manuscrit et non à une intervention intentionnelle ; cela ne contredit pas nécessairement l'hypothèse formulée par T. Fernández, car ces pertes pourraient être survenues après la confection de B, l'apographe de C dans l'hypothèse de T. Fernández. La conclusion de cette discussion semble évidente : il faut encore attendre la parution d'autres parties du florilège avant de trancher.

Pour finir, le manuscrit A, le témoin principal de la première recension de l'anthologie, contient beaucoup de fautes et variantes individuelles ; cela vaut pour les Lettres A, B et Γ, mais également pour H. Il suffit de jeter un coup d'œil sur notre apparat critique pour s'en rendre compte.

Passons maintenant aux témoins très partiels que nous avons relevés pour la Lettre H.

Commençons avec les manuscrits K et L. On sait déjà qu'ils ne contiennent que le fragment 11 de la Lettre H. Dans son article *Probus*, l'ex-

jacobite et ses Ἐπαπορήματα πρὸς Ἰακωβίτας, José H. Declerck ⁽¹¹⁾ écrit que L est une copie de K, une hypothèse confirmée par les données disponibles pour les Lettres B et Γ et par celles fournies par T. Fernández dans sa dissertation ⁽¹²⁾; on sait également que K (et son apographe L) d'une part, et le modèle commun de E G de l'autre, descendent d'un ancêtre commun, responsable de leurs fautes et variantes communes ⁽¹³⁾. Pour ce qui est de la Lettre H, il n'y a pas d'arguments qui contredisent cette thèse. L seul se caractérise par les variantes suivantes : 11.23-24 (un saut du même au même de οὐ πιστεύεις à ἡλίου) ; 11.25 (μάρτυρι au lieu de μαρτυρεῖ) ; 11.25 (un saut du même au même de τύπος à τῶ). Dans cette section, il n'y a malheureusement pas de *variae lectiones* qui isolent ensemble K et L de tout le reste de la tradition, mais la relation connue qui unit ces deux témoins aux codex E et G, est corroborée par six lieux variants : 11, titre (ἐκ τοῦ λόγου au lieu de λόγος) ; 11.7 (γενόμενα au lieu de γινόμενα) ; 11.13 (l'addition de μὲν après οὗτος) ; 11.19 (l'omission de καὶ) ; 11.21 (ἔσχατον au lieu de ἐπ' ἔσχατων) ; 11.26 (l'addition de τοῦ après περὶ).

Malheureusement, le manuscrit V ne contient que 14.1-2, ainsi que l'intégralité du fragment 15 de la Lettre H ; il est donc difficile de voir clairement où se situe ce témoin tardif. La seule chose que nous ayons pu constater, est que V se caractérise par deux variantes individuelles : 15, titre (τοῦ Νύσσης au lieu de Γρηγορίου Νύσσης) et 15.4 (l'addition de ἦ devant le second παρά). Pour le reste, nous avons suivi les conclusions auxquelles T. Fernández a abouti pour la Lettre A ⁽¹⁴⁾ : V se rapproche de la sous-famille F H — par exemple, ils ont tous les trois plusieurs fragments supplémentaires qui ne se lisent pas dans le reste de la tradition —, et plus particulièrement du manuscrit F ; il semble toutefois que V ne soit pas un apographe direct de F, mais descende de ce témoin par un intermédiaire, malheureusement perdu aujourd'hui.

Enfin, il y a le manuscrit R qui ne renferme que les extraits 13-14 de la Lettre H. On constate assez facilement que ce témoin possède un certain nombre de variantes individuelles l'isolant de tout le reste de la transmission : 13.9 (τὸ ὀρώμενον au lieu de τὴν ἀλήθειαν) ; 13.17

(11) *Byz.*, 53 (1983), p. 228.

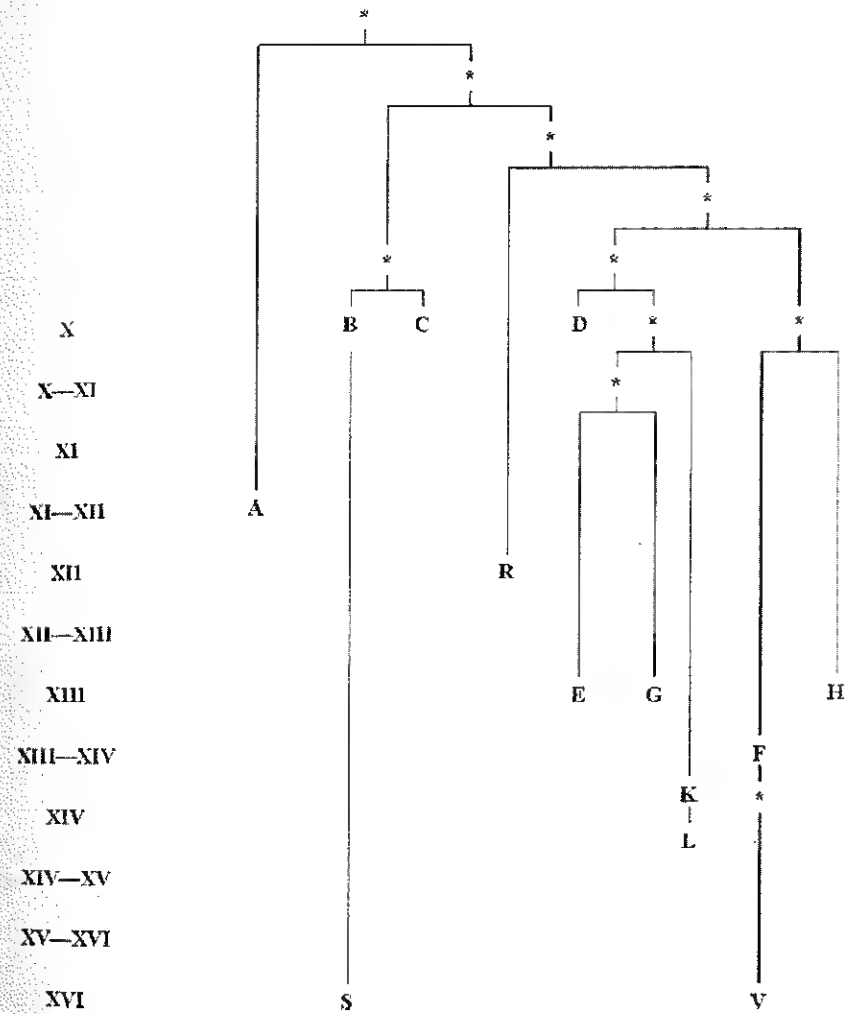
(12) *Book Alpha*, pp. CXVI-CXVII.

(13) Voir nos articles centrés sur B et Γ (cités à la note 3), ainsi que la thèse inédite de FERNÁNDEZ, *Book Alpha*, pp. CXXI-CXXII.

(14) *Book Alpha*, pp. CXIII-CXV.

(ἐφήβιος au lieu de ἔφηβος) ; 13.19 (λεληθῶς au lieu de λεληθότως) ; 14.3 (l'omission de καὶ) ; 14.3 (ἔσχατώτερον au lieu de ἔσχατηγόρον). En 13.20, R a, tout comme E G, οὖν au lieu de τοίνυν, mais, avouons-le tout de suite, cette variante n'est pas très probante. T. Fernández rattache ce manuscrit à ce qu'il appelle une « mixed recension » ⁽¹⁵⁾, qui se trouve au-dessus du *Flor. Coisl. III* dans le *stemma codicum* : la plupart du temps, R, qui souvent remanie le texte de son modèle, suit cette troisième recension, mais à d'autres endroits il n'a pas les erreurs du *Flor. Coisl. III*.

Tout cela nous permet de dresser le *stemma* suivant :



(15) *Book Alpha*, pp. CXL-CXLI.

Sur base de ce stemma, nous avons suivi, pour l'établissement du texte, le même principe que nous avons déjà adopté pour l'édition des autres parties du florilège : nous privilégions les manuscrits qui se trouvent au sommet du stemma, à savoir A, B, C, et, en cas de désaccord, nous avons presque toujours considéré comme originale une leçon qui est soutenue par les témoins de deux branches contre une, soit, très souvent, *Flor. Coisl. I et II* contre *Flor. Coisl. III*, ou, plus rarement, *Flor. Coisl. II et III* contre *Flor. Coisl. I*, surtout quand la leçon commune de deux recensions se rattache au texte de la source.

CONTENU, TITRES ET ATTRIBUTIONS

Venons-en maintenant au contenu de cette Lettre du florilège et à la manière dont sont utilisées les sources. Les mots qui commencent avec èta et constituent le point de départ dans cette section du florilège, sont les suivants : les multiples jours (ἡμέραι) qui doivent être conservés et fêtés, parmi lesquels le Sabbat, la Pentecôte et le premier jour du mois occupent une place d'honneur (les fragments 1-9) ; la mort effrayante et les épreuves du roi Ἡρώδης (fragment 10) ; la signification du soleil (ἥλιος) qui descend dans l'océan (fragment 11) ; l'endroit et le rôle du principe dirigeant de l'homme (τὸ ἡγεμονικόν) (fragment 12) ; les âges de l'homme (ἡλικία) (les fragments 13 et 14) ; l'étymologie des mots ἡμέρα καὶ νύξ (fragment 15) ; et, finalement, l'exégèse de Matthieu 24.36 ou de Marc 13.32 (« Pour ce qui est du jour [ἡμέρα] et de l'heure, personne ne le sait, ni les anges des cieux, mais le Père seul ») (fragment 16).

Pour ce qui est des sources, la première chose qui saute aux yeux, c'est la place prépondérante — la moitié des fragments — occupée par Maxime le Confesseur, plus particulièrement par la question 65 de ses *Quaestiones ad Thalassium*. De plus, tout comme les Lettres B et Γ, la Lettre H s'ouvre par plusieurs extraits tirés de l'œuvre du Confesseur. Il est frappant également que, contrairement à ce que nous avons pu constater pour les Lettres A, B et Γ, la section H ne contient aucun fragment purement biblique et ne renferme aucun extrait commun aux autres florilèges apparentés, tels les *Sacra Parallela*, les *Loci Communes* ou les *Pandectes* du moine Antiochos. Trois extraits n'ont pas pu être identifiés.

Voici le détail des 16 fragments :

Α' Περὶ τῆς τῶν νομίμων ἡμερῶν τιμῆς

Fragment 1 (Μαξίμου μοναχοῦ οὐ Μαξίμου) = Maxime le Confesseur, *Quaestiones ad Thalassium*, 65.502-508.

Β' Πῶς ἐστὶ σάββατον ὁ θεός

Fragment 2 (sans attribution) = Maxime le Confesseur, *Quaestiones ad Thalassium*, 65.508-533.

Γ' Ἐπανάληψις περὶ τοῦ αὐτοῦ

Fragment 3 (sans attribution) = Maxime le Confesseur, *Quaestiones ad Thalassium*, 65, scholion 159-195.

Δ' Περὶ τῶν αὐτῶν, διάληψις ὀριστικῆ

Fragment 4 (sans attribution) = Maxime le Confesseur, *Quaestiones ad Thalassium*, 65.466-475.

Ε' Περὶ τῆς Πεντηκοστῆς

Fragment 5 (Σευηριανοῦ οὐ Σευηριανοῦ Γαβάλων) = Sévérien de Gabala, *In sanctam pentecosten*, PG 63, col. 933.57-63 ; col. 933.69-70 ; col. 934.46-60.

Curieusement, la section ζ' manque.

Ζ' Τί σημαίνουν αἱ νεομηναί

Fragment 6 (sans attribution) = Maxime le Confesseur, *Quaestiones ad Thalassium*, 65.475-479. Le titre de la section (Τί σημαίνουν αἱ νεομηναί) se lit déjà dans les manuscrits maximiens (voir l'apparat à la l. 475).

Η' Ὅρος τοῦ στεφάνου τῆς χρηστότητος

Fragment 7 (sans attribution) = Maxime le Confesseur, *Quaestiones ad Thalassium*, 65.480-489. Le titre (Ὅρος τοῦ στεφάνου τῆς χρηστότητος) se lit dans les manuscrits maximiens ; voir l'apparat à la l. 480.

Θ' Περὶ τῶν ἐορτῶν

Fragment 8 (sans attribution) = Maxime le Confesseur, *Quaestiones ad Thalassium*, 65.553-560.

Ι' Περὶ τῶν αὐτῶν ἐπανάληψις

Fragment 9 (sans attribution) = Maxime le Confesseur, *Quaestiones ad Thalassium*, 65, scholion 196-204.

ΙΑ' Περὶ τῶν ἐννέα ἀνιάτων παθῶν τῆς τοῦ Ἡρώδου τελευτῆς

Fragment 10 (Ἀθανασίου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας βίβλος [βιβλίου Α] τῆς ἐρμηνείας τοῦ κατὰ Ματθαῖον) = Pseudo-Athanase d'Alexandrie, *Alia fragmenta*, PG 26, coll. 1252.10-1253.14. Le titre de la

section (Περὶ τῶν ἐννέα ἀνιάτων παθῶν τῆς τοῦ Ἡρώδου τελευτῆς) se lit également dans l'édition imprimée (PG 26, col. 1252.8-9). Il semble que la paternité athanasienne de ce fragment soit douteuse, car les lignes 12-20 et 43-53 se rapprochent de très près de ce qu'on lit déjà sur le sort d'Hérode dans l'*Histoire Ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée, respectivement en I.8.9 et I.6.2⁽¹⁶⁾. Ajoutons encore un mot sur le titre tel qu'on le lit dans la tradition manuscrite du *Florilegium Coislinianum*. Nous avons suivi la leçon du *Flor. Coisl. II* — en effet, les manuscrits B⁽¹⁷⁾ et C⁽¹⁸⁾ ont βιβλος τῆς ἐρμηνείας τοῦ κατὰ Ματθαῖον —, tandis que le codex A donne un titre apparenté, mais grammaticalement impossible (βιβλίου τῆς ἐρμηνείας τοῦ κατὰ Ματθαῖον) ; dans tous les témoins du *Flor. Coisl. III*, le titre manque complètement. Nous avons choisi la leçon βιβλος, car celle-ci est similaire à ce qu'on rencontre ailleurs dans le florilège pour d'autres fragments tirés du soi-disant *Commentaire sur Matthieu* d'Athanase d'Alexandrie ; citons un exemple : le fragment 40 de la Lettre A est introduit par les mots βιβλος τῆς ἐρμηνείας τοῦ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίου, qui caractérisent *Flor. Coisl. I* et II, tandis que les manuscrits de la troisième recension ont conservé plusieurs autres titres⁽¹⁹⁾. À parler franchement, l'autre fragment du même ouvrage cité dans la Lettre A (fragment 77) s'intitule simplement (sans les mots βιβλος/βιβλίου) : ἐκ τῆς ἐρμηνείας τοῦ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίου, avec des variations minimales en A et F⁽²⁰⁾. Dans la Lettre B, on lit deux fragments du même ouvrage (fragments 12 et 24) : le premier est resté sans titre dans la tradition du florilège et le second n'a reçu un titre que dans le témoin A ; là, on lit : βιβλίου τῆς ἐρμηνείας τοῦ κατὰ Ματθαῖον, ce qui

(16) Éd. E. SCHWARTZ, *Eusebius Werke*, II, *Die Kirchengeschichte*, I, *Die Bücher I bis V* (GCS), Leipzig, 1903, respectivement p. 66, 16 - p. 68, 1 et p. 48, 10-19.

(17) S, la copie de B, a changé la leçon de son modèle (βιβλος) en ἐκ βιβλου.

(18) L'édition imprimée donne comme titre du fragment 10 : ἐκ τῆς τοῦ κατὰ Ματθαῖου.

(19) Voici l'inventaire détaillé: βιβλίου τῆς ἐρμηνείας τοῦ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίου en D, βιβλου τῆς ἐρμηνείας τοῦ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίου en H, ἐκ τῆς ἐρμηνείας τοῦ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίου en F, ἐκ τοῦ βιβλου τῆς ἐρμηνείας τοῦ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίου en K, ἐκ τοῦ βιβλου τοῦ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίου en E (le manuscrit G a ici une lacune). Voir FERNÁNDEZ, *Book Alpha*, p. 71.

(20) Là, on lit respectivement τῆς ἐρμηνείας τοῦ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίου et ἐκ τῆς τοῦ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίου ἐρμηνείας. Voir FERNÁNDEZ, *Book Alpha*, p. 119.

coïncide parfaitement avec le titre que A a donné au fragment 10 de la Lettre H. Il serait donc tout à fait intéressant de rassembler et d'éditer tous ces fragments (pseudo-)athanasiens cités dans le florilège et souvent restés inconnus jusqu'ici ; la plupart du temps, le *Florilegium Coislinianum* semble en être l'unique attestation⁽²¹⁾.

IB' Ἀπόδειξις ὅτι κατέρχεται ὁ ἥλιος εἰς τὸν ὠκεανόν

Fragment 11 (Τοῦ Χρυσοστόμου λόγος περὶ δακρύων καὶ κατανώξεως). Malheureusement, nous n'avons pas pu identifier ce fragment. Notre collègue Sever J. Voicu, le spécialiste par excellence des écrits pseudo-chrysostomiens, nous a aimablement communiqué que ces quelques lignes lui sont inconnues et sont sans aucun doute inauthentiques. L'image du soleil qui descend vers l'océan (κάτεισιν εἰς τὸν ὠκεανόν), se plonge dans l'eau (λούεται ἐν ὕδατι) et éclate de lumière (λαμπρυνόμενη ... ἀπ' ἀυγῆς), est très ancienne ; en effet, on la lit déjà dans le fragment VIIIb, 21-40 attribué à Méliton de Sardes⁽²²⁾. Pour une image semblable, on lira aussi Homère, *Iliade* V, 5-6, où l'astre de l'arrière-saison sort de son bain dans les eaux d'Océan (ἄστέρ' ὀπωρινῶ ἐναλίγκιον, ὅς τε μάλιστα / λαμπρὸν παμφαίνησι λελουμένος ὠκεανοῖο).

On notera que, dans le *Florilegium Coislinianum*, il y a deux autres fragments (pseudo-)chrysostomiens centrés sur l'effet des larmes. Le premier de ces extraits se lit dans la Lettre Δ, dans une petite section portant sur les δάκρυα ; il porte comme titre ἔτι περὶ δακρύων et n'est conservé que dans les première et deuxième recensions du florilège ; c'est à T. Fernández⁽²³⁾ que revient le mérite d'avoir établi l'édition critique de ce fragment comptant à peu près 90 lignes. L'autre fragment, assez long lui aussi et inédit jusqu'ici, est cité dans la Lettre Π, à l'intérieur d'une section intitulée περὶ τοῦ πυρὸς τοῦ κολάζειν μέλλοντος τοῦς ἀμαρτωλοῦς ; en C (f. 300^v)⁽²⁴⁾, ce fragment est introduit par un

(21) Nous avons découvert d'autres fragments dans les Lettres Δ, E, Θ, K, M, Π, Σ, X et Ψ.

(22) Éd. O. PERLER, *Méliton de Sardes. Sur la Pâque et Fragments* (SC, 123), Paris, 1966, pp. 230-232.

(23) *Byzantine Tears. A Pseudo-Chrysostomic Fragment on Weeping in the Florilegium Coislinianum*, sous presse dans : C. MACÉ et P. VAN DEUN (éd.), *Encyclopedic Trends in Byzantium ? Proceedings of the International Conference held in Leuven, 6-8 May 2009* (à paraître dans la série *Orientalia Lovaniensia Analecta*).

(24) Les manuscrits A et B n'ont pas ce fragment.

titre (λόγος τοῦ περὶ δακρύων καὶ κατανύξεως) qui est presque le même que celui qu'on a retenu pour le fragment cité dans la Lettre H et qui, là, se lit en A, B et C, sans parler de quelques petites variantes ; le manuscrit E (la Lettre Π, f. 157) donne comme titre ἐκ τοῦ λόγου τοῦ περὶ δακρύων κατανύξεως (très similaire à ce qu'on lit en E, G, H, K et L pour le fragment cité dans la Lettre H), et le codex D (Lettre Π, f. 101) a un titre identique à celui qu'on retrouve en D en tête du fragment dans la Lettre H : περὶ δακρύων καὶ κατανύξεως. Dans un futur proche, nous comptons établir l'édition critique de cet extrait conservé en Π, en étudiant en même temps les relations qui unissent éventuellement les trois fragments « pleins de larmes ».

<Π> Ἐξέτασις ἐν τίνι τὸ ἡγεμονικὸν νομιστέον

Fragment 12 (Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου [Νύσσης en D E G H, Νύσσης en F]) (25). Il s'agit d'un fragment de 100 lignes tiré du *De officio hominis* de Grégoire de Nysse, chapitre 12, PG 44, 156, coll. 156.31-157.47 et coll. 160.42-161.26. Le titre de la section (Ἐξέτασις ἐν τίνι τὸ ἡγεμονικὸν νομιστέον) se lit également chez Grégoire de Nysse (PG 44, col. 156.26). Il est clair qu'une attribution fautive à Grégoire de Nazianze s'est glissée très tôt dans la transmission du florilège. Le *De officio hominis* est une des œuvres patristiques qui a connu un succès remarquable à l'époque byzantine ; ainsi en témoignent les innombrables fragments cités dans les florilèges ; citons, à titre d'exemples, le *De oeconomia Dei*, l'anthologie monumentale de Nil Doxapatres (s. XII) qui a largement pillé l'ouvrage de Grégoire —, il s'agit la plupart du temps de parties très longues de ce texte (26) — et le *Florilegium Coislinianum* — entre autres deux extraits cités dans la Lettre A, et un fragment d'une dizaine de lignes repris dans la Lettre Γ.

ΙΔ' Περὶ διαφορᾶς ἡλικιῶν (27)

Fragment 13 (Βασιλείου Καισαρείας) = Basile de Césarée, *Homiliae super Psalmos*, PG 29, coll. 492.41-493.28. De cette œuvre basilienne, on a déjà relevé un autre fragment, cité dans la Lettre B, et deux autres repris dans la Lettre A.

(25) En B, Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου est remplacé par τῆς ἑξαήμερου.

(26) Cf. I. DE VOS, *Good Counsel Never Comes Amis. Nilus Doxapatres and the De Oeconomia dei: critical edition of book I*, 164-263, dissertation de doctorat, Leuven, 2010 (promoteur: Peter Van Deun), pp. 470-472 (l'index fontium montrant une centaine de passages pris au *De officio hominis*).

(27) B et C ajoutent ici ἐκ τῶν ἠθικῶν.

Fragment 14 (Ἱπποκράτους) (28). Malheureusement, nous n'avons pas pu identifier cet extrait païen. Plusieurs textes similaires sur les âges de la vie de l'homme ont circulé pendant la Basse Antiquité et à l'époque byzantine ; très souvent, ces textes arithmologiques sont attribués à Hippocrate, à tort, il est vrai ; il existe des versions plus longues du texte, ainsi que de courtes paraphrases ou de simples résumés, comme c'est le cas du fragment édité ci-dessous (29).

ΙΕ' Περὶ ἡμέρας καὶ νυκτός

Fragment 15 (Γρηγορίου Νύσσης). Cet extrait d'à peine cinq lignes, qui a résisté à toute identification définitive, se rapproche toutefois clairement de Sévérien de Gabala, *In cosmogoniam homilia I* (CPG 4194), PG 56, col. 436.58-60 (Ἐπειδὴ πᾶν φαιδρὸν καὶ ἰλαρὸν ἡμερον λέγεται. Διὰ τοῦτο καὶ τὴν φιλανθρωπίαν ἡμερότητα καλοῦμεν, καὶ τὰ θηρία τὰ χειροῆθη ἡμερα καλοῦμεν) et col. 437.3 (Ἡ γὰρ νύξ κατανυγὴ ἐστίν). On notera également qu'une phrase de ce fragment est apparentée à ce qu'on lit chez le Pseudo-Césaire, *Quaestio et responsio* 61.3 (Πᾶν τὸ φαιδρὸν καὶ ἰλαρὸν ἡμερον εἰκότως προσαγορεύεται) (30). On sait d'ailleurs que le Pseudo-Césaire a beaucoup puisé chez Sévérien.

ΙΣ' Πῶς νοητέον περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης καὶ τῆς ὥρας οὐδεὶς οἶδεν, οὐδὲ οἱ ἄγγελοι τοῦ Θεοῦ

Fragment 16 (Βασιλείου Καισαρείας [sans attribution en C]) = Basile de Césarée, *Epistula* 236, 1.18-2.42.

(28) En A et R, cette attribution est précédée des mots ἐκ τῶν ἕξω.

(29) Sur ce dossier complexe, voir J. Fr. BOISSONADE, *Anecdota Graeca*, II, Paris, 1830 (= Hildesheim, 1962), pp. 454-457 ; A. DELATTE, *Études sur la littérature Pythagoricienne* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences historiques et philologiques, 217), Paris, 1915 (= Genève, 1974), pp. 182-185 ; W. H. ROSCHER, *Die hippokratische Schrift von der Siebenzahl in ihrer vierfachen Überlieferung* (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, 6/3-4), Paderborn, 1913, pp. 9-10 et, du même auteur, *Die hippokratische Schrift von der Siebenzahl und ihr Verhältnis zum Altpythagoreismus. Ein Beitrag zur Geschichte der ältesten Philosophie und Geographie* (Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse, 71/5), Leipzig, 1919, pp. 32-34 (sur le chapitre V du *Περὶ ἑβδομάδων* attribué à Hippocrate, repris, entre autres, dans le *De officio* de Philon d'Alexandrie, chapitre 105).

(30) Éd. R. RIEDINGER, *Pseudo-Kaisarios. Die Erotapokriseis* (GCS), Berlin, 1989, p. 54 ; à ce propos, voir également R. RIEDINGER, *Pseudo-Kaisarios. Überlieferungsgeschichte und Verfasserfrage* (Byzantinisches Archiv, 12), München, 1969, p. 288.

SUR LA DATATION ET LE LIEU DE CONFECTION
DU *FLORILEGIUM COISLINIANUM*

Est-il possible de préciser la datation du *Florilegium Coislinianum*? C'est là une question très difficile. Jusqu'ici les chercheurs ont utilisé une fourchette assez large, c'est-à-dire grosso modo entre 850 et 950. On constate en effet que les témoins les plus anciens — il s'agit de B et C, représentants de la deuxième recension, et du manuscrit D, le témoin le plus vénérable de la troisième — semblent dater du x^e siècle, mais malheureusement aucun de ces manuscrits n'a reçu une date précise. Par contre, on dispose d'un *terminus post quem*, notamment le texte le plus récent cité dans le florilège; il s'agit de la Lettre 57 de Théodore Studite, achevée soit en 797, soit en 809-811⁽³¹⁾.

C'est à T. Fernández que revient le mérite de nous avoir signalé un fragment cité dans la Lettre Δ qui nous était inconnu et qui pourrait être d'importance pour la question de la datation du *Florilegium Coislinianum*⁽³²⁾. Ce fragment est attribué à Cosmas Vestitor et est immatriculé dans la *Clavis Patrum Graecorum* sous le numéro 8163. Malheureusement, cet auteur semble résister à toute datation plus précise: il aurait travaillé quelque part entre 730 et 850, ce qui diminue la valeur de ce fragment pour résoudre le problème épineux de la date du florilège.

Reste-t-il des pistes à explorer? Dans son rapport sur la dissertation de T. Fernández, notre collègue Paolo Odorico se concentre sur une faute qui s'est glissée dans toute la tradition manuscrite de la Lettre A⁽³³⁾: les manuscrits les plus importants ont δὴ τοῦ ou δὲ τοῦ, qu'il faut corriger, avec la source, en δῆπου. P. Odorico pose la question de savoir si cette faute ne pourrait pas s'expliquer par une mauvaise lecture d'un manuscrit en majuscule (l'archétype? la source?). Mais est-ce que cette suggestion de notre collègue parisien pourrait vraiment nous fournir des indications chronologiques plus précises?

(31) Voir notre article *La Lettre B*, p. 72, n. 1.

(32) FERNÁNDEZ, *Book Alpha*, p. xxiv, n. 12. Le texte de Cosmas a reçu comme titre: περὶ δακρύων φυσιολογία. Dans un article pas encore publié et intitulé *Cosmas Vestitor's Ascetic-Physiological Fragment (CPG 8163)*, Fernández a édité ce fragment et l'a étudié de façon plus détaillée.

(33) FERNÁNDEZ, *Book Alpha*, p. clxviii (à propos du fragment 25.7).

Ajoutons au débat encore un autre élément. En lisant cette même thèse, P. Van Deun s'est concentré sur les fragments 58 et 59 de la Lettre A, pris respectivement aux *Quaestiones ad Thalassium* de Maxime, *quaestio* 55.201-218 (= fragment 58 conservé dans les trois recensions) et aux scholies accompagnant la *quaestio* 55.157-169 (= fragment 59, uniquement conservé dans les deux premières recensions). Il a fait remarquer que ces deux fragments sont combinés, dans le même ordre et avec la même longueur, dans une œuvre qu'on attribue à tort à Maxime le Confesseur, les *Diversa Capita* (CPG 7715) (centurie III, chapitres 52 et 53); de plus, les *Diversa Capita* et le *Florilegium Coislinianum* ont τέσσαρας γενικὰς ἀπαθείας au lieu de τέσσαρας μυριάδας de la source maximienne (voir II. 15-16 du fragment 58 de la Lettre A du *Florilegium Coislinianum*).

Les *Diversa Capita* sont un florilège divisé en cinq centuries, compilé uniquement à partir de textes authentiques de Maxime le Confesseur; en effet, 414 des 500 chapitres de la collection proviennent des *Quaestiones ad Thalassium*, en suivant de très près l'ordre des *quaestiones*; le compilateur a fait une sélection de passages maximiens centrés sur tel ou tel thème (y compris les scholies qui, dans la tradition manuscrite de Maxime, accompagnent le texte des *quaestiones*), et il a souvent remanié le texte de sa source. Il est clair que le texte des *Diversa Capita* se rapproche fortement d'un témoin de la tradition directe des *Quaestiones ad Thalassium*, le *Mosquensis, Bibliotheca Synodalis* 200, après correction; ce manuscrit semble se rattacher au monastère de Vatopédi au Mont Athos et les corrections y ont été introduites en 1105; les éditeurs des *Quaestiones ad Thalassium* vont encore plus loin et pensent que les *Diversa Capita* ont été compilés à partir du *Mosquensis post correctionem*, ce qui donnerait un *terminus post quem* pour la formation du florilège des *Diversa Capita*⁽³⁴⁾. Si l'on considère cette conclusion des éditeurs des *Quaestiones*, il semble peu vraisemblable que le *Florilegium Coislinianum*

(34) À ce propos, consulter l'édition établie par les soins de C. LAGA et C. STEEL, *Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium, I, Quaestiones I-LV una cum latina interpretatione Ioannis Scotti Eriugenaе iuxta posita* (CCSG, 7), Turnhout — Leuven, 1980, pp. lxxix-lxxxI; pour l'inventaire détaillé des *Diversa Capita*, voir pp. lxxvii-lxxviii; ajoutons, des mêmes auteurs, *Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium, II, Quaestiones LVI-LXV una cum latina interpretatione Ioannis Scotti Eriugenaе iuxta posita* (CCSG, 22), Turnhout - Leuven, 1990, pp. xiv-xlvi.

ait eu pour source les *Diversa Capita* au vu de la date de ses manuscrits les plus anciens (x^e siècle). Il faudra évidemment attendre l'édition critique des *Diversa Capita*, car le texte imprimé dont on dispose actuellement et qui est facilement accessible dans la PG 90, coll. 1177-1400, est peu fiable — de cette œuvre, nous connaissons une quarantaine de témoins, soit complets, soit partiels ; il semble que les témoins les plus anciens des *Diversa Capita* datent du xii^e siècle. Il nous paraît cependant possible que les *Diversa Capita* et le *Florilegium Coislinianum* aient puisé chacun, indépendamment l'un de l'autre, à une source commune, une collection de morceaux choisis de Maxime, malheureusement perdue aujourd'hui, dont le texte est apparenté à celui du *Mosquensis*. Il faut également noter que l'autre fragment des *Quaestiones ad Thalassium* cité dans la lettre A (fragment 97), ne se retrouve pas dans les *Diversa Capita*. L'étude des huit extraits de la Lettre H tirés des *Quaestiones ad Thalassium*, n'a abouti à aucun résultat ; en effet, la plupart du temps, ces extraits ne coïncident pas avec les chapitres des *Diversa Capita* et ne se succèdent pas de la même manière que dans cet ouvrage pseudo-maximien ; de plus, trois extraits du *Florilegium Coislinianum* (nos numéros 3, 6 et 9) ne se lisent pas dans les *Diversa Capita*. Espérons que l'édition d'autres parties du *Florilegium Coislinianum* pourra élucider la relation entre ces deux compilations.

L'endroit de confection du *Florilegium Coislinianum* reste également un problème extrêmement difficile à résoudre. Selon J. H. Declerck⁽³⁵⁾, C. Laga, C. Steel⁽³⁶⁾ et P. Van Deun⁽³⁷⁾, le texte des extraits pris respectivement aux *Quaestiones et Dubia*, aux *Quaestiones ad Thalassium* et à l'*Expositio orationis dominicae* de Maxime le Confesseur, semble apparenté à la famille italo-grecque de la tradition directe du Confesseur. Cette constatation est confirmée par 3.17 et 6.3 de la Lettre H, où le florilège suit la leçon des manuscrits B G V, témoins italo-grecs des *Quaestiones ad Thalassium*.

Notre collègue louvaniste C. Macé, qui était également dans la commission de thèse de T. Fernández, a fait une heureuse découverte : une

(35) *Maximi Confessoris Quaestiones et Dubia* (CCSG, 10), Turnhout - Leuven, 1982, p. cxi.

(36) *Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium*, I, pp. lxxiv-lxxvi.

(37) *Maximi Confessoris Opuscula exegetica duo* (CCSG, 23), Turnhout - Leuven, 1991, p. clvii, plus particulièrement la n. 83 à cette page.

leçon qui se trouve dans une section du florilège où l'*oratio* 38 de Grégoire de Nazianze est citée (fragments 11 et 12 de la Lettre A) se rattache à la famille M de Grégoire, dont une partie considérable semble être d'origine italo-grecque.

Un autre indice est fourni par T. Fernández⁽³⁸⁾. Dans un fragment anonyme cité dans la Lettre Π, il a rencontré le mot *φεριάλια* absent du *Thesaurus Linguae Graecae* et de tous nos dictionnaires ; il est clair qu'il s'agit ici d'un calque du latin, ce qui pourrait peut-être suggérer à nouveau un milieu italiote, mais notre connaissance actuelle du lexique byzantin ne peut réellement confirmer cette hypothèse.

La comparaison qu'on a faite entre le texte de la Lettre H et celui des sources, n'a malheureusement rien donné, même pour les textes disponibles dans une édition critique (Maxime le Confesseur et Basile de Césarée) ; la seule chose qu'on ait pu constater, est que pour ce qui est de la Lettre 236 de S. Basile, le texte du *Florilegium Coislinianum* semble se rapprocher de deux témoins basiliens, le *Florentinus*, *Mediceus Laurentianus* plut. IV, 24 (s. X-XI) et le *Parisinus*, *Coislinianus* 237 (s. XI), mais avouons-le tout de suite, l'apparat critique de l'édition établie par Y. Courtonne⁽³⁹⁾, est trop rudimentaire pour autoriser des conclusions probantes.

En guise de conclusion, tous ces éléments ne nous permettent pas encore de prendre une décision définitive ; c'est aux futurs éditeurs d'autres parties du florilège de corroborer ou de contredire l'hypothèse formulée ci-dessus portant sur l'origine italo-grecque du *Florilegium Coislinianum*.

Katholieke Universiteit Leuven
Belgique.

Reinhart CEULEMANS,
Ilse DE VOS,
Erika GIELEN,
Peter VAN DEUN.

Reinhart.ceulemans@arts.kuleuven.be
Ilse.devos@arts.kuleuven.be
Erika.gielen@arts.kuleuven.be
Peter.vandeun@arts.kuleuven.be

(38) *Book Alpha*, p. xxv, n. 15.

(39) Saint Basile, *Lettres*, III. Texte établi et traduit par Y. COURTONNE (*Collection des Universités de France*), Paris, 1966.

CONSPECTUS SIGLORUM

Recension I

A *Parisinus, Coislilianus* 294 (s. xi-xii), ff. 135-146^v

Recension II

B *Atheniensis, Bibliotheca Nationalis* 464 (s. x), pp. 183-207C *Parisinus gr.* 924 (s. x), ff. 147^v-161

Recension III

D *Mediolanensis, Ambrosianus* Q 74 sup. (s. x), ff. 49^v-55E *Argentoratensis, Bibliotheca Nationalis et Universitatis gr.* 12 (a. 1285-1286), ff. 79-86^vF *Atheniensis, Bibliotheca Nationalis* 329 (s. xiii-xiv), ff. 97-101G *Athous, Iviron* 38 (a. 1281-1282), ff. 31^v-39H *Vaticanus gr.* 491 (s. xiii), ff. 161-168

Témoins fragmentaires

K *Athous, Koutloumousiou* 9 (s. xiv), pp. 484-486 (fragment 11)R *Athous, Lavra B* 43 (s. xii), ff. 191^v-192 (fragments 13-14)

ΣΤΟΙΧΕΙΟΝ Η

Α'

Περὶ τῆς τῶν νομίμων ἡμερῶν τιμῆς

1 Μαξίμου μοναχοῦ

Οὐ γὰρ δὴ τιμᾶσθαι θέλων ὁ Θεὸς ἡμέρας ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, προσέταξε τιμηθῆναι τό τε σάββατον καὶ τὰς νεομηνίας καὶ τὰς ἑορτάς — οὕτω γὰρ ἂν λατρεύειν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα κατὰ νόμον ἐντολῆς ἐξεδίδαξεν, οἰομένους σεπτὰς εἶναι φύσει τὰς ἡμέρας καὶ διὰ τοῦτο προοκνητάς —, ἀλλ' ἑαυτὸν τιμᾶσθαι συμβολικῶς διὰ τῶν ἡμερῶν παρεδήλωσεν.

B'

2 Πῶς ἐστὶ σάββατον ὁ Θεός

Αὐτὸς γὰρ ἐστὶ σάββατον μὲν, ὡς τῶν ἐν σαρκὶ τῆς ψυχῆς μόχθων ἀνάπαυσις, καὶ τῶν κατὰ δικαιοσύνην

1.1-7 Max. Conf., Quaest. Thal., 65.502-508 3-4 Rom. 1.25 B'.1
Max. Conf., Quaest. Thal., 65, ad 508 add. codd. plerique 2.1-49
Max. Conf., Quaest. Thal., 65.508-553

1 ABCDEFGH 2 ABCDEFGH

ΣΤΟΙΧΕΙΟΝ Η] om. BCFG A'] κεφάλαιον ρή BC, πη' D, κεφάλαιον πη' E A' Περὶ ... τιμῆς] om. BC 1 Μαξίμου] post στοιχεῖον ἦτα transp. E | Μαξίμου μοναχοῦ] om. BC | μοναχοῦ] om. DEFGH B'] κεφάλαιον ρθ' B, om. CFH, πθ' D, κεφάλαιον πθ' EG

1.3 νεομηνίας] νεομηνίας BC | λατρεύειν] λατρεύει A^{ac.} 5 οἰομένους] οἰόμενος B 6 ἑαυτὸν] ἑαυτῶν A 2.2 μόχθων] μόχθον A

πόνων κατάπαυσις. Πῶς ὁ Θεὸς καὶ Πάσχα ἐστὶ
 μυοτικόν; Πάσχα δέ, ὡς ἐλευθερωτῆς τῶν τῆς πικρᾶ
 δουλεία κεκρατημένων τῆς ἀμαρτίας. Πῶς ὁ Θεὸς καὶ
 5 Πεντηκοστή ἐστὶ; Πεντηκοστή δέ, ὡς ἀρχὴ καὶ τέλος τῶν
 ὄντων καὶ λόγος, ᾧ τὰ πάντα φύσει οὐκ ἐστὶν ἐστὶν.
 Εἰ γὰρ μετὰ τὴν εἰς ἑαυτὴν ἐβδοματικὴν τῆς ἐβδομάδος
 10 περιόδός ἐστὶν ἡ Πεντηκοστή, πενταδικὴ δὲ σαφῶς
 ὑπάρχει δεκάς ἡ Πεντηκοστή, προδήλως ἄρα τῶν ὄντων
 ἡ φύσις, κατὰ τὸν ἑαυτῆς λόγον, ὑπάρχουσα πενταδικὴ
 διὰ τὰς αἰσθήσεις, μετὰ τὴν φυσικὴν τοῦ χρόνου καὶ τῶν
 αἰώνων διάβαοις ἐν τῷ Θεῷ ἐστὶ τῷ κατὰ φύσιν ἐνί, μὴ
 δεχομένη πέρασ, ἐν ᾧ παντελῶς οὐκ ἐστὶ διάστασις.
 15 Φαοὶ γὰρ τινες εἶναι δεκάδα τὸν λόγον ὡς πρόνοιαν
 κατὰ πρόδοον τῆς δεκάδος τῶν ἐντολῶν πλατυνόμενον
 ὀπηνίκα δὲ οὐκ ἐστὶ τῷ λόγῳ κατὰ χάριν ἡ φύσις, οὐκ
 ἐστὶ τὰ ὧν οὐκ ἄνευ, τῆς τῶν φύσει κινουμένων
 ἀλλοιωτῆς ἀπογενομένης κινήσεως. Δεῖ γὰρ τὴν
 20 πεπερασμένην στάοις, ἐν ᾗ γίνεσθαι πέφυκεν ἐξ
 ἀνάγκης κατ' ἀλλοίωσιν τῶν κινουμένων ἡ κίνησις,
 δέξασθαι τέλος τῆς παρουσίας τῆς ἀπεράντου στάσεως, ἐν
 ᾗ παύεσθαι πέφυκε τῶν κινουμένων ἡ κίνησις. Ἐν ᾧ γὰρ
 πέρασ κατὰ φύσιν ἐστίν, καὶ ἀλλοιωτῆ πάντως ἡ τῶν ἐν
 25 αὐτῷ καθέστηκε κίνησις· ἐν ᾧ δὲ πέρασ κατὰ φύσιν οὐκ
 ἐστὶν, οὐδεμία παντελῶς ἀλλοιωτῆ τῶν ἐν αὐτῷ
 γνωσθήσεται κίνησις. Οὐκοῦν ὁ μὲν κόσμος, τόπος ἐστὶ
 πεπερασμένος καὶ στάοις περιγεγραμμένη, ὁ δὲ χρόνος,

ABCDEF GH ab Eι (l. 7) ABC

2.3 Πῶς] μυοτικῶς D, φ' add. D, κεφάλαιον φ' add. EG | καὶ Πάσχα] om. A 4 δέ] om. F 5 καὶ] om. A 6 τῶν] om. D^{ac} 7 φύσει] om. B 8 ἑαυτὴν] σεαυτὴν C 9-10 πενταδική... Πεντηκοστή] om. ADEFGH 15 τὸν λόγον] τῶν λόγων A 23 γὰρ] δὲ B 24-25 ἐστίν... φύσιν] om. B

2.3-4 Πῶς... μυοτικόν] hab. nonnulli codd. ad Quaest. Thal., 65.511 5-6 Πῶς... ἐστὶ] om. Max. Conf. 9 περιόδός] περιόδόν Max. Conf. (περίοδος e trad.)

περιγεγραμμένη καθέστηκε κίνησις· ὅθεν καὶ ἀλλοιωτῆ
 τῶν ἐν αὐτῷ καθέστηκε ἡ κατὰ τὴν ζώην κίνησις. 30
 Ὅπηνίκα δὲ τὸν τόπον διελθοῦσα καὶ τὸν χρόνον κατ'
 ἐνέργειάν τε καὶ ἐννοίαν ἡ φύσις, ἡγουν τὰ ὧν οὐκ ἄνευ,
 τουτέστι τὴν πεπερασμένην στάοις καὶ κίνησιν, ἀμέως
 οὐκ ἐστὶ τῆς προνοίας, λόγον εὐρίσκει τὴν πρόνοιαν κατὰ
 φύσιν ἀπλοῦν καὶ στάσιμον, καὶ μηδεμίαν ἔχοντα πάντη 35
 περιγραφὴν καὶ διὰ τοῦτο παντελῶς οὐτε κίνησιν.
 Διόπερ ἐν μὲν τῷ κόσμῳ ὑπάρχουσα χρονικῶς ἡ φύσις,
 ἀλλοιωτῆ ἔχει τὴν κίνησιν διὰ τὴν τοῦ κόσμου
 πεπερασμένην στάοις καὶ τὴν καθ' ἑτεροίωσιν τοῦ
 χρόνου φοράν, ἐν δὲ τῷ Θεῷ γινομένη, διὰ τὴν φυσικὴν 40
 τοῦ ἐν ᾧ γέγονε μονάδα, στάοις ἀεικίνητον ἔξει καὶ
 στάσιμον ταυτοκίνησιον, περὶ τὸ ταυτὸν καὶ ἐν καὶ
 μόνον ἀϊδίως γινομένην, ἣν οἶδεν ὁ λόγος ἄμεσον εἶναι
 περὶ τὸ πρῶτον αἴτιον τῶν ἐξ αὐτοῦ πεποιημένων
 45 μόνιμον ἰδρυσιν. Πεντηκοστῆς οὖν ἐστὶ τὸ μυστήριον, ἡ
 πρὸς τὴν πρόνοιαν ἄμεσος τῶν προνοουμένων ἐνωσις,
 ἡγουν ἡ πρὸς τὸν λόγον κατὰ τὴν τῆς προνοίας ἐπίνοιαν
 τῆς φύσεως ἐνωσις, καθ' ἣν οὐδεμία τὸ παράπαν ἐστὶ
 χρόνου καὶ γενέσεως ἔμφασις.

ABC

2.29 περιγεγραμμένη] περιγεγραμμένη B 43 οἶδεν] οὐδὲν A
 ἄμεσον] ἀνὰ μέσον B 45 ἐστὶ] om. BC 47 τὴν] om. A

Γ'

Ἐπανάληψις περὶ τοῦ αὐτοῦ

3

Ἔσοπερ ἡ μονάς, στάσιμος μένουσα μετὰ τὴν εἰς ἑαυτὴν
 ἑβδοματικὴν τῆς ἑβδομάδος συνέλιξιν, ἀποτελοῦσα τὴν
 πεντηκοστήν, καὶ πάλιν ταῖς εἰς ἑαυτὴν προόδους
 γινομένη δεκάς, διὰ πεντάδος ἰσοπλασιασθείσης αὐτῇ
 ποιούσα τὴν πεντηκοστήν, ἀρχὴ καὶ τέλος ἐστὶ τῶν ἐξ 5
 αὐτῆς — τὸ μὲν ὡς πρὸ παντὸς ποσοῦ, τὸ δὲ ὡς ὑπὲρ
 πᾶν ποσόν —, οὕτω καὶ ὁ Θεός, ᾧ τὴν μονάδα κατ'
 εἰκασίαν τυπικὴν ἀναλογεῖν ἔφησεν, ἀρχὴ καὶ τέλος
 ἐστὶ τῶν ὄντων, καὶ λόγος, ᾧ τὰ πάντα ουνέοτηκεν 10
 ἀρχὴ μὲν, ὅτι πρὸ πάσης οὐσίας ἐστὶ καὶ κινήσεως,
 ἡγουν χρόνου καὶ φύσεως, τέλος δέ, ὅτι καὶ ὑπὲρ πᾶσαν
 οὐσίαν καὶ κίνησιν, λόγος δέ, ὅτι πάντων κατ' αἰτίαν
 προνοητικὴν ἐστίν, ὡς προὑποκείμενον εἶδος, συνοχή,
 καθ' ἣν τῶν ὄντων ἕκαστον ἔχει τὴν ἐν τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ 15
 διαμονήν. Ὅταν οὖν λάβωσι πέρας οἱ χρόνοι καὶ οἱ
 αἰῶνες, οἷς ἀναλογεῖν τὴν ἑβδομάδα φηοῖν αὐτός, ἐστὶ
 τότε μονώτατος ὁ Θεὸς δίχα τῆς τῶν οὐκ ἄνευ, τουτέστι
 τόπων καὶ χρόνων, μειοτείας, συγκρατῶν δὲ δι' ἑαυτοῦ
 καθ' ἑνωσιν ἀληθῆ τῶν ὄντων ἐν τοῖς σωζομένοις τὴν 20
 ὑπαρξιν, ἡγουν τὴν φύσιν τὴν γεννητήν, ἣν τῇ πεντάδι

3.1-37 Max. Conf., Quaest. Thal., 65, scholion 159-195

3 ABC ab τουτέστι! (l. 17) AB

Γ'] κεφάλαιον ρ' BC

3.1 μένουσα] μὲν οὖσα ABC 2 συνέλιξιν] συνέλιξεν A 4-5 αὐτῇ
 ποιούσα] ἀντιποιούσα BC 7 ποσόν] ὄν B, ποσον
 C 11 ἡγουν... φύσεως] om. B 20 γεννητήν] γεννητήν B

3.1 Ἔσοπερ] Ἔς γὰρ Max. Conf. 16 αὐτός] ὁ praem. Max. Conf.
 17 τότε] post Θεὸς transp. Max. Conf. (τότε μονώτατος e trad.)
 18 δέ] om. Max. Conf.

παρείκασεν, οὐ μόνον διὰ τὰς αἰσθήσεις, αἷς ὑποπίπτειν
 πέφυκεν, ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν καθολικὴν ἐπιστήμην, ἣτις ἐν
 τῇ περιλήψει τῆς τῶν νοερῶν τε καὶ λογικῶν,
 αἰσθητικῶν τε καὶ ζώντων καὶ ὄντων, ἀπταιστοῦ
 καθέστηκε γνώσεως. Οὐκοῦν παύσεται ποτε τῆς τε κατὰ 25
 τόπον στάσεως καὶ τῆς κατὰ χρόνον κινήσεως, ὡς ὑπὲρ
 τὰ δι' αὐτὴν γεγονότα, τουτέστι τόπον καὶ χρόνον, διὰ
 τῆς πρὸς τὸν Θεόν, δι' ὃν καὶ γέγονεν, ἀληθοῦς
 συναφείας ἐν τοῖς σωζομένοις γενομένη τῶν ὄντων ἢ
 φύσις. Αὐτὸν γὰρ τὸν Θεὸν κατὰ τὸν τῆς προνοίας 30
 λόγον τῇ δεκάδι τῶν ἐντολῶν ἴδιον ποιησαμένη ποιόν,
 τουτέστι τῆς ἐκ χάριτος κατὰ τὴν θέωσιν ἰδιότητος
 γνώρισμα, τῆς τε κατὰ τὴν στάσιν ἐν τόπῳ περιγραφῆς
 καὶ τῆς ἐν χρόνῳ κατὰ τὴν κίνησιν ἀλλοιώσεως
 ἐλευθερωθήσεται, στάσιν ἀεικίνητον λαβοῦσα τὴν 35
 ἀπέραντον τῶν θείων ἀπόλαυσιν καὶ κίνησιν στάσιμον
 τὴν ἐπ' αὐτοῖς ἀκόρεστον ὄρεξιν.

Δ'

Περὶ τῶν αὐτῶν, διάληψις ὀριοτικῆ

4

Τὸ σάββατον, τελεία παθῶν ἐστὶν ἀπραξία καὶ τῆς περὶ
 τὰ πεποιημένα καθολικῆ τοῦ νοῦ παῦλα κινήσεως καὶ
 πρὸς τὸ θεῖον τελεία διάβασις· ἐν ᾧ τὸν δι' ἀρετῆς καὶ
 γνώσεως κατὰ τὸ θεμιτὸν ἀφικόμενον οὐ δεῖ, καθάπερ

4.1-10 Max. Conf., Quaest. Thal., 65.466-475

AB. 4 AB

Δ'] om. B

3.21 παρείκασεν] διαπαρείκασεν B 22 ἐπιστήμην] om.
 AB 26-27 κινήσεως... χρόνον] om. A 28 ὄν] ὄν B 31 ποιόν] ποιόν
 AB 4.1 παθῶν] om. B [τῆς] τῇ B 4 θεμιτὸν] θεϊκὸν B

4.1 Τὸ] δὲ add. Max. Conf.

ξύλα, τὴν οἴανσὺν παντελῶς ὕλην ἑξαπτικὴν 5
 ἐνθυμῆσθαι παθῶν, οὔτε μὴν φύσεως τὸ παράπαν
 ἀναλέγεσθαι λόγους, ἵνα μὴ πάθειν ἠδόμενον ἢ φύσεως
 ὄροις μετρούμενον κατὰ τοὺς Ἑλληνας τὸν Θεὸν
 δογματίζωμεν, ὄνπερ ἢ τελεία μόνη κέκραγε σιγὴ καὶ ἢ
 παντελῆς καθ' ὑπεροχὴν ἀγνοσία παρίστηεν. 10

Ε'

Περὶ τῆς Πεντηκοστῆς

Σευηριανοῦ

5

Ἡ σήμερον ἑορτὴ μία τῶν τριῶν τῶν ἐπισήμων ἐστίν,
 τῶν τε ἐν τῷ νόμῳ κηρυττομένων καὶ διὰ τῆς
 εὐαγγελικῆς χάριτος ἀδομένων. Ἐν ταύτῃ τῇ ἡμέρᾳ
 κατὰ τὴν Παλαιὰν Διαθήκην ἐδόθη νόμος, ἐν ταύτῃ
 κατὰ τὴν Νέαν Χάριν ἐδόθη τοῦ Πνεύματος ἢ 5
 ἐπιφοίτησις, ἐν ταύτῃ τῇ ἡμέρᾳ Μωϋσῆς τὰς πλάκας τοῦ
 νόμου ἐδέξατο. Ζητητέον δὲ εἰ ἀληθῶς τῇ Πεντηκοστῇ

4.5 cf. Num. 15.32-34 5.1-7 Sever. Gabal., Sanct. pent., PG 63, col. 933.57-63 5-6 cf. Act. 2.1-13 6-7 cf. Ex. 34.28 7-8 Sever. Gabal., Sanct. pent., PG 63, col. 933.69-71

AB 5 ABDEFGH ab τὴν² (l. 5) ABCDEFGH

Ε'] κεφάλαιον ρά' Β, ρβ' D, κεφάλαιον ρβ' EG, om. FH
 5 Σευηριανοῦ] γαβάλων add. F, om. H

4.8 μετρούμενον] ἠδόμενον B 9 ὄνπερ] ὄπερ B 5.4 ταύτῃ] τῇ ἡμέρᾳ
 add. B 6 Μωϋσῆς] Μωϋοῆς B, Μωϋοῆ C, Μωοῆς EG, Μωοῆς F 7 εἰ
 ἢ D [τῇ] ἐν praem. FH

5.1 'H... ἑορτῇ] 'Ἐστι γὰρ σήμερον Sever. Gabal. | ἐστίν] om. Sever. Gabal. 6 τὰς πλάκας] post. νόμου transp. Sever. Gabal. 7 Ζητητέον] Ζητεῖτε Sever. Gabal. | ἀληθῶς] κατὰ ταύτην τὴν ἡμέραν ἐδόθη ὁ νόμος. Οὐ γὰρ ῥητῶς ἐγγέγραπται ἐν τῇ Παλαιᾷ Διαθήκῃ, ὅτι add. Sever. Gabal.

ἐδόθη νόμος· προσέχετε ἀκριβῶς. Λέγει ὁ μακάριος
 Μωϋσῆς· Ἀρχομένου τοῦ τρίτου μηνὸς τῷ πρώτῳ μηνὶ
 ἐξεληθόντων ἡμῶν ἐκ γῆς Αἰγύπτου, εἶπε Κύριος τῷ 10
 Μωϋσῆ· Καταβάς διαμάρτυραι τῷ λαῷ, καὶ ἀγνίσωσιν
 ἑαυτοὺς σήμερον καὶ αὔριον, καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ τοῦ
 μηνὸς ὀφθήσονται. Τῷ πρώτῳ μηνὶ ἢ ἔξοδος Αἰγύπτου·
 τεσσαρεσκαίδεκάτη δὲ ἦν τοῦ πρώτου μηνὸς. Τίθησι τὴν
 τεσσαρεσκαίδεκάτην ἡμέραν, πρὸς ταῖς μετ' ἐκείνην τὰς 15
 δεκαεξί, πληρῶσας τὸν μῆνα· πρὸς δὲ ταῖς δεκαεξί, τὰς
 τριάκοντα τοῦ δευτέρου· καὶ ἐν τῇ τεσσαρακοστῇ ἡμέρᾳ
 ἔλεγεν ὁ Θεός· Διαμάρτυραι τῷ λαῷ σήμερον καὶ αὔριον,
 καὶ τῇ τρίτῃ ὀφθήσομαι, τριάκοντα τοῦ δευτέρου,

5.8-21 Sever. Gabal., Sanct. pent., PG 63, col. 934.46-60 9-10 Ex. 19.1 10-12 Ex. 19.10 12 Ex. 19.11 13 cf. Ex. 19.1 18 Ex. 19.10 19 Ex. 19.11

ABCDEFGHIH

5.8 νόμος] ὁ praem. EG | προσέχετε] πρόοεχε BCEFH, προσέχεται D 9 Μωϋοῆς] Μωοῆς F 10 ἐκ] ἐξ F | γῆς] om. F 12 ἑαυτοὺς] αὐτοὺς FH 13 μηνὶ] μηνὸς A | Αἰγύπτου] ἐξ praem. EFG 14 μηνὸς] ὀφθήσονται add. D 15 τεσσαρεσκαίδεκάτην] τεσσαρεσκαίδεκάτην A^{ac}. | ταῖς] τὴν D 15-16 τὰς δεκαεξί] ἐκκαίδεκα EG 16 πληρῶσας... δεκαεξί²] om. AD^{ac}. 17 ἐν] om. EG 19 τρίτῃ] ἡμέρᾳ add. B, non legi potest in C [δευτέρου] μηνὸς add. EG, δ- F^{cc}.

5.8-9 προσέχετε... πρώτῳ] Λέγει γὰρ ὁ μακάριος Μωϋσῆς διὸ προσέχετε ἀκριβῶς· Τῷ τρίτῳ Sever. Gabal. 10 ἡμῶν] αὐτῶν Sever. Gabal. 11 ἀγνίσωσιν] ἀγνίσουσιν Sever. Gabal. 12-13 τοῦ μηνὸς] om. Sever. Gabal. 13 ὀφθήσονται] ὀφθίσομαι Sever. Gabal. | Τῷ] Προσέχετε ἀκριβῶς praem. Sever. Gabal. | ἢ] om. Sever. Gabal. 14 Τίθησι] Τίθει Sever. Gabal. 15 πρὸς ταῖς] om. Sever. Gabal. | τὰς] καὶ praem. Sever. Gabal. 16 δεκαεξί¹... δεκαεξί²] ἡμέρας πληρῶσας τὸν μῆνα, τουτέστι, δεκαεπτὰ, καὶ Sever. Gabal. 17 τεσσαρακοστῇ] ὀγδόῃ add. Sever. Gabal. ἡμέρᾳ] τοῦ δευτέρου μηνὸς add. Sever. Gabal. 19 τρίτῃ] ἡμέρᾳ τοῦ μηνὸς add. Sever. Gabal. | τριάκοντα] οὖν add. Sever. Gabal.

δεκαεπτὰ τοῦ πρώτου, αἱ τρεῖς τοῦ τρίτου. Καὶ βλέπε 20
τῶν πραγμάτων τὴν συμφωνίαν.

Z'

Τί σημαίνουν αἱ νεομηνίαι

6

Τὰς δὲ νεομηνίας εἶναι φαμεν τοὺς ἐν τῷ δρόμῳ τῶν
κατ' ἀρετὴν καὶ γνῶσιν ἡμερῶν διαφόρους φωτισμούς·
οἷς προτροπάδην ἅπαντας ἐνθέοντες τοὺς αἰῶνας τὸν
δεκτικὸν ἐνιαυτὸν τοῦ Κυρίου πληροῦμεν τῷ τῆς
χρηστότητος στεφάνῳ κοομούμενον. 5

H'

Ὅρος τοῦ στεφάνου τῆς χρηστότητος

7

Στέφανος δὲ χρηστότητός ἐστι πίστις καθαρὰ, λίθων
τιμίων δίκην ταῖς τῶν δογμάτων ὑψηγορίαις καὶ λόγοις
διηνηθιομένη πνευματικοῖς, καὶ νοήμασι τὸν θεοφιλή,

Z' .1 Max. Conf., Quaest. Thal., 65, ad 475 add. codd. plerique
6.1-5 Max. Conf., Quaest. Thal., 65.475-479 3-4 Is. 61.2, Luc.
4.19 4-5 Ps. 64.12 H'.1 Max. Conf., Quaest. Thal., 65, ad 480 add.
codd. plerique | Ps. 64.12 7.1 Ps. 64.12 1-10 Max. Conf., Quaest.
Thal., 65.480-489

ABCDEF GH 6 ABCDEF GH 7 ABCDEF GH

Z'] κεφάλαιον ρβ' BC, ργ' D, κεφάλαιον ργ' EG, om. FH Z' Τί ...
νεομηνίαι] om. H H'] κεφάλαιον ργ' B, ρα' D, κεφάλαιον ρδ' EG,
om. F

5.20 δεκαεπτὰ] δέκα καὶ ἑπτὰ EG 6.3 τοὺς] τῶν F^{ac.} 7.3 διηνηθιομένη]
διηνηθιομένην ABC [τὸν] θεοφίλους praem. EG

5.20 δεκαεπτὰ] δὲ add. Sever. Gabal. | αἱ] καὶ Sever. Gabal.
6.3 ἐνθέοντες] ἐνδιαθέοντες Max. Conf. (ἐνθέοντες e trad.)
4 δεκτικὸν] δεκτὸν Max. Conf.

καθάπερ κεφαλὴν, διασφίγγουσα νοῦν· ἢ μᾶλλον,
στέφανος πάλιν χρηστότητός ἐστιν αὐτὸς ὁ τοῦ Θεοῦ 5
λόγος, ὁ τῇ ποικιλίᾳ τῶν κατὰ πρόνοιαν καὶ κρίσιν
τρόπων, ἡγουν ἐγκρατεία τῶν ἐκουοίων καὶ ὑπομονῇ
τῶν ἀκουοίων παθῶν, ὡς κεφαλὴν τὸν νοῦν
περιγράφων, καὶ τῇ μετοχῇ τῆς κατὰ τὴν θέωιν χάριτος
αὐτὸν ἑαυτοῦ τὸν νοῦν ποιῶν ὠραιότερον. 10

Θ'

Περὶ τῶν ἑορτῶν

8

Σάλπιγξ δὲ πάλιν ἡμῶν ἐστὶν ὁ λόγος, ὡς τὰς θείας καὶ
ἀρρήτους ἡμῖν ἐνηχούμενος γνώσεις, ἰλασμός δέ, ὡς ἐν
ἑαυτῷ τὰ ἡμέτερα, καθ' ἡμᾶς γενόμενος, διαλύων
ἐγκλήματα καὶ τῇ δωρεᾷ τῆς χάριτος ἐν πνεύματι τὴν
ἀμαρτήσοσαν φύσιν θεοποιῶν, οκηνοπηγία δέ, ὡς τῆς 5
ἡμῶν κατὰ τὴν θεομίμητον ἕξιν περὶ τὸ καλὸν ἀτρεψίας
πῆξις καὶ τῆς πρὸς ἀθανασίαν μεταποιήσεως συνεκτικὸς
ὑπάρχων δεσμός.

7.5 Ps. 64.12 8.1-8 Max. Conf., Quaest. Thal., 65.553-560

ABCDEF GH 8 ABCDEF GH

Θ'] κεφάλαιον ρδ' BC, ρε' D, κεφάλαιον ρε' EG, om. FH | Περὶ ...
ἑορτῶν] om. H

7.4 κεφαλὴν] κεφαλὴ F | διασφίγγουσα] διασφίγγουσαν
D 8 κεφαλὴν] κεφαλὴ F | τὸν] δὲ praem.
EG 9-10 περιγράφων... νοῦν] om. A 8.1 ἐστὶν] post λόγος transp.
EG 2 ἀρρήτους] ἀρρήτου B | ἡμῖν] om. BC 5 οκηνοπηγία]
οκηνοπήγια BC 6 τὸ καλὸν] τῶν καλῶν D

I'

Περὶ τῶν αὐτῶν ἐπανάληψις

9

Τῷ ἑβδόμῳ μηνὶ τρεῖς εἰσὶν ἑορταί, σαλπίγγων ἰλασμοῦ καὶ σκηνοπηγίας, ὧν ἡ μὲν σάλπιγξ νόμου καὶ προφητῶν καὶ τῆς ἐξ αὐτῶν κηρυττομένης γνώσεως τύπος ἐστίν, ὁ δὲ ἰλασμός τῆς τοῦ Θεοῦ πρὸς τὸν ἄνθρωπον διὰ σαρκώσεως σύμβολον ὑπάρχει καταλλαγῆς — ὁ γὰρ ὑποδὺς ἐκουσίως τὴν τοῦ κατακριθέντος κατάκρισιν διελύσατο τὴν ποτε πρὸς αὐτὸν κυρωθεῖσαν ἔχθραν —, ἡ δὲ σκηνοπηγία προτύπως ἐστὶν ἀναστάσεως καὶ τῆς πάντων πρὸς ἀτρεψίαν μεταποιήσεως.

9.1–9 Max. Conf., Quaest. Thal., 65, scholion 196-204

9 ABCDEFGH

I'] κεφάλαιον ρε' BC, om. DEGFH

9.1 Τῷ... μηνὶ] om. G | τρεῖς] τρεῖς τρεῖς H 2 σάλπιγξ] σάλπιξ H 5 σαρκώσεως] σαρκὸς FH 7 ποτε] post αὐτὸν transp. B 9 πάντων] πάντα B, non legi potest in C

9.1 ἰλασμοῦ] καὶ praem. Max. Conf.

IA'

Περὶ τῶν θ' ἀνιάτων παθῶν τῆς τοῦ Ἡρώδου τελευτῆς

10 Ἀθανασίου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας βίβλος τῆς ἑρμηνείας τοῦ κατὰ Ματθαῖον

Τελευτήσαντος Ἡρώδου, ἰδοὺ ἄγγελος Κυρίου κατ' ὄναρ ἐφάνη τῷ Ἰωσήφ ἐν Αἰγύπτῳ λέγων Ἐγερθεὶς παράλαβε τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ, καὶ πορεύου εἰς γῆν Ἰσραὴλ· τεθνήκασι γὰρ πάντες οἱ ζητοῦντες τὴν ψυχὴν τοῦ παιδίου. Ἦσαν δὲ οἱ ζητοῦντες θανατῶσαι τὸν Ἰησοῦν οἱ περὶ τὸν Ἡρώδην τὸν βασιλέα καὶ τὸν υἱὸν αὐτοῦ Ἀντίπατρον. Ἀπέθανε δὲ ὁ μὲν Ἀντίπατρος, ἐν ῥομφαίᾳ διαπαρεὶς ἐν τῇ φυλακῇ, ἀπελεγχθεὶς φαρμακὸς καὶ ἐπίβουλος τῶν ἰδίων ἀδελφῶν Ἀλεξάνδρου καὶ Ἀριστοβούλου· ὁ δὲ Ἡρώδης καὶ αὐτὸς καταστρέφει τὸν βίον, τοῦ σώματος αὐτῷ διαμερισθέντος εἰς διάφορα καὶ ποικίλα πάθη. α', πυρετὸς μὲν γὰρ ἦν ἐπ' αὐτῷ καμίνου

IA'.1 Ps.-Athan. Alex., Al. fragm., PG 26, col. 1252.8-9 10.2–6 Matth. 2.19-20 2–56 Ps.-Athan. Alex., Al. fragm., PG 26, coll. 1252.10-1253.14

10 ABCDEFGH

IA'] κεφάλαιον ρς' BC, ρς' DH, κεφάλαιον ρς' EG, om. F 10 ἀρχιεπισκόπου ... Ματθαῖον] om. DEFGH | βίβλος] βιβλίου A

10.2 Κυρίου] om. EGH 3 ἐφάνη] ante κατ' ὄναρ transp. EG 4 παιδίον] παιδάριόν σου BC 6 δὲ] γὰρ A^{ac} | θανατῶσαι] om. B 7 οἱ] om. C 9 φαρμακὸς] φαρμάκος ADE 10 Ἀλεξάνδρου] Ἀλλεξάνδρου B 10–11 Ἀλεξάνδρου... Ἀριστοβούλου] Ἀριστοβούλου καὶ Ἀλεξάνδρου E, Ἀριστοβόλου καὶ Ἀλεξάνδρου G 11 καταστρέφει] κατεστρέφει A^{ac} ut vid. 12 αὐτῷ] αὐτοῦ ABC13 α'] om. A

10.5 πάντες] om. Ps.-Athan. Alex. 13 μὲν] om. Ps.-Athan. Alex. ἐπ'] om. Ps.-Athan. Alex.

ἐνεργέτερος β', κνησμός δὲ ἀφόρητος τῆς ἐπιφανείας
 ὀλης γ', τῶν ἐντὸς συνεχεῖς ἀλγηδόνες δ', περὶ δὲ τοὺς 15
 πόδας ὄπερ ὑδρωπιῶντος οἰδήματα ε', τοῦ ἤτρου
 φλεγμονή ὑπέρογκος ζ', καὶ διὰ τοῦ μέλους τῆς
 αἰσχύνης σηπεδὼν γεννώσα σκώληκας ζ', πρὸς τούτοις
 δὲ ὀρθόπνοια, η', καὶ δύοπνοια, θ', καὶ σπασμοὶ πάντων
 τῶν μελῶν. Εἰοὶ δὲ τὰ πάθη τὸν ἀριθμὸν ἐννέα. Πυρετὸς 20
 οὖν ἦν ἐπ' αὐτῷ καμίνου ἐνεργέτερος, ἐπεὶ ἐξεκαίετο
 τοῖς πάθεσιν εἰς τὴν ἀθέμιτον πράξιν τῆς μοιχείας. Ὁ δὲ
 κνησμός ἦν ἐπ' αὐτῷ ἀφόρητος, διὰ τὸ πείθεσθαι αὐτὸν
 τῶν κνηθομένων διδασκάλων τὴν ἀκοὴν πρὸς ἀπάτην.
 Τῶν ἐντὸς δὲ τὰς συνεχεῖς ἀλγηδόνας, ἐπεὶ οὐκ 25
 ἔψαλλεν *Εὐλόγει, ἡ ψυχὴ μου, τὸν Κύριον, καὶ πάντα τὰ
 ἐντὸς μου τὸ ὄνομα τὸ ἅγιον αὐτοῦ.* Περὶ δὲ τοὺς πόδας
 οἰδήματα ὑδρωπιῶντος, ἐπειδὴ ἐξουθενεῖ τὸ καθαρὸν
 καὶ ἀθόλωτον ὕδωρ τῆς ἀλλομένης πηγῆς εἰς ζωὴν
 αἰώνιον. Τοῦ δὲ ἤτρου ἦν ἡ φλεγμονή ὑπέρογκος διὰ τὸ 30
 ὑπάρχειν αὐτὸν ἐν τῇ φλεγμονῇ τοῦ θυμοῦ ἀκατάσχετον,

10.26-27 Ps. 102.1

ABCDEFGH

10.14 β'] om. A 15 γ'] om. A | δ'] om. A | δὲ] om.
 A^{a,c} DEFG 16 οἰδήματα] οἰδήματος BCFH, υδήματος D | ε'] om.
 A 17 ζ'] om. A | καὶ] om. DEFGH 18 σηπεδὼν] σηπεδόνα C | γεννώσα]
 -σα A^{s,l}, γενῶσα D | ζ'] om. A 19 δὲ] om. EFG, καὶ H | η'] om. A | καὶ^l]
 om. E | θ'] om. A 20 Εἰοὶ... ἐννέα] om. DEFGH 21 ἐπ'] ἐν BF | ἐπεὶ]
 ἐπειδὴ B 24 διδασκάλων] τῇ φλυαρίᾳ add. B 25 τὰς] om. B
 ουνεχεῖς] ὑπήρχον αὐτῷ add. B 31 ὑπάρχειν] -ειν B^{p,c}

10.14 δὲ] τε Ps.-Athan. Alex. 15 δὲ] om. Ps.-Athan. Alex.
 16 ὄπερ] ὡς Ps.-Athan. Alex. 17 καὶ] om. Ps.-Athan. Alex.
 19 δὲ] om. Ps.-Athan. Alex. | καὶ^l] om. Ps.-Athan. Alex. 20 Εἰοὶ δὲ]
 Καὶ εἰοὶ Ps.-Athan. Alex. 21 οὖν] μὲν Ps.-Athan. Alex. | ἐπεὶ]
 ἐπειδὴ Ps.-Athan. Alex. 30 ἦν] om. Ps.-Athan. Alex. | φλεγμονή]
 post ὑπέρογκος transp. Ps.-Athan. Alex. 31 ὑπάρχειν] μὴ praem.
 Ps.-Athan. Alex. | φλεγμονῇ] post θυμοῦ transp. Ps.-Athan. Alex.
 ἀκατάσχετον] κρατητόν Ps.-Athan. Alex.

καὶ ἀνελεήμονα εἰς τοὺς ὑποχειρίους. Τὸ δὲ τῆς αἰσχύνης
 αὐτοῦ μέλος ἐγέννα οκώληκας, ἐπεὶ ἐν τῇ ἀκολασίᾳ
 ἐξήλου τοὺς θηλυμανεῖς ἵππους. Ἡ δὲ ὀρθόπνοια αὐτὸν
 κατεῖχε διὰ τὸ μὴ ὀρθρίζειν αὐτὸν εἰς προσκύνησιν τῷ 35
 δώσαντι αὐτῷ Κυρίῳ τὸ βασιλικὸν ἀξίωμα. Ἡ δὲ
 δύοπνοια, ἐπεὶ οὐκ ἔπνεε τὸ μύρον τῆς ἀγάπης, ἀλλὰ τὴν
 δυοωδίαν τοῦ ἀκηρύκτου πολέμου. Πάντα δὲ τὰ μέλη
 αὐτοῦ ἐοπῶντο, διὰ τὸ καὶ αὐτὸν πάντα τὰ παιδιά
 διαοπᾶσαι τὰ ὄντα ἐν Βηθλεέμ. Ὡ δὲ καὶ μέτρῳ τις 40
 μετρεῖ, τοῦτο καὶ ἀντιμετρεῖται αὐτῷ οὐρανόθεν
 δικαίως. Δι' ὧν δὲ καὶ τις ἀμαρτάνει, διὰ τούτων καὶ
 κολάζεται. Τοῦτον τοίνυν τὸν Ἡρώδη ὁ μὲν Ἰώσηπος
 λέγει εἶναι κατὰ πατέρα τὸ γένος Ἰδουμαῖον, Ἀράβιον
 δὲ κατὰ μητέρα· ὁ δὲ Ἀφρικανὸς καὶ οἱ κατ' αὐτὸν 45
 ἀκριβοῦντες Ἀντιπάτρου μὲν εἶναι υἱόν, τὸν δὲ
 Ἀντίπατρον ἐοχηκέναί πατέρα Ἡρώδη Ἀσκαλωνίτην,
 ἱερόδουλον τοῦ νεῶ τοῦ Ἀπόλλωνος, τὸν δὲ Ἀντίπατρον
 τὸν υἱὸν αὐτοῦ, παιδίον ὄντα, αἰχμαλωτιοθῆναι παρὰ

10.39-40 cf. Matth. 2.16 40-41 Luc. 6.38 42-43 Sap. 11.16

ABCDEFGH

10.36 δώσαντι] δόντι BEG | τὸ... ἀξίωμα] τὴν βασιλείαν
 D 37-38 τὴν δυοωδίαν] τῆς δυοωδίας DEG 38 ἀκηρύκτου] sec. -κ-
 A^{s,l} 39 αὐτοῦ] om. FH 40 Βηθλεέμ] Βιθλεέμ A, τῇ praem. EG | καὶ]
 om. H | τις] post μετρεῖ transp. BEG 41 τοῦτο] τούτῳ EG | καὶ] om. EG
 | αὐτῷ] om. EG 42 καὶ] om. FH | τούτων] τοῦτο A 44 εἶναι] post
 πατέρα transp. EG | Ἀράβιον] Ἀρράβιον FH 45 Ἀφρικανὸς]
 Ἀφρικανὸς E 46 ἀκριβοῦντες] ἀκριβολογοῦντες EG 47 Ἡρώδη]
 τὸν add. B 48 νεῶ] νεῶς AC

10.33 ἐπεὶ] ἐπειδὴ Ps.-Athan. Alex. 35-36 τῷ δώσαντι] τοῦ
 δόντος Ps.-Athan. Alex. 36 Κυρίῳ] Κυρίου Ps.-Athan. Alex.
 37-38 τὴν δυοωδίαν] τῆς δυοωδίας Ps.-Athan. Alex.
 40 διαοπᾶσαι] οπᾶσαι Ps.-Athan. Alex. | καὶ] om. Ps.-Athan. Alex.
 40-41 τις... καὶ] μετρεῖται τις, τούτῳ Ps.-Athan. Alex. 41 αὐτῷ]
 om. Ps.-Athan. Alex. 44 εἶναι] post πατέρα transp. Ps.-Athan. Alex.

τῶν ληστῶν Ἰδουμαίων, τὸν δὲ πατέρα αὐτοῦ μὴ 50
 δυνηθῆναι δοῦναι λύτρα ὑπὲρ αὐτοῦ. Ἐντραφεῖς οὖν
 τοῖς τῶν Ἰδουμαίων ἔθεοιν, Ἰδουμαῖος ἐνομίθη εἶναι,
 ὢν Ἀοκαλωνίτης. Εἶχε δὲ καὶ τότε Αὐγουστον ἐν τῇ
 βασιλείᾳ ἔτος πέμπτον καὶ τεσσαρακοστὸν, 55
 ὑπατεύοντος Σιλουανοῦ, πρὸ ὀκτῶ Καλανδῶν
 Ἰαννουαρίων.

IB'

Ἀπόδειξις ὅτι κατέρχεται ὁ ἥλιος εἰς τὸν ὠκεανόν

11 Τοῦ Χρυσοστόμου λόγος περὶ δακρῦων καὶ κατανύξεως

Ὅρα δέ μοι καὶ τὸν ἥλιον ἐν ὠκεανῷ λαμπρυνόμενον.
 Καὶ μετὰ ταῦτα μὴ δέ μοι ἀργῶς ὑπολάβῃς γίνεσθαι τὴν
 τοῦ ἡλίου κατάβαοιν ἐπὶ τὸν ὠκεανόν· οὐδὲν γὰρ ἀργὸν
 τῶν γενομένων, οὐδὲν μάταιον τῶν ποιηθέντων, οὐδὲν
 παίξων ὁ Θεὸς ἐποίησεν, ἀλλὰ πάντα προγινώσκων καὶ 5

ABCDEFGHIH 11 ABCDEFGHK

IB'] κεφάλαιον ρζ' BC, ρζ' D, κεφάλαιον ρζ' EGH, om. F, νζ' K
 ὅτι] δὲ add. F | κατέρχεται] post ἥλιος transp. F | ὁ] καὶ praem. F
 ὠκεανόν] ποταμόν add. F 11 Τοῦ Χρυσοστόμου] post κατανύξεως
 transp. B | λόγος ... κατανύξεως] λόγος τοῦ περὶ δακρῦων
 κατανύξεως A, λόγος τοῦ περὶ δακρῦων καὶ κατανύξεως C, ἐκ τοῦ
 λόγου περὶ δακρῦων καὶ κατανύξεως EGH, ἐκ τοῦ λόγου τοῦ περὶ
 δακρῦων καὶ κατανύξεως K, περὶ δακρῦων καὶ κατανύξεως DF

10.50 τῶν] om. EG 52 ἔθεοιν] ἤθεοιν AD, εἴθεοιν B^{pc}, ἤθεοι
 F 53 ὢν] ὄν D | καὶ] om. EG | Αὐγουστον] Αὐγουστος EGH 54 ἔτος]
 ἔτη FH | πέμπτον] πέντε FH | καὶ] om. D 55 Καλανδῶν] Καλάνδων
 CG 56 Ἰαννουαρίων] Ἰαννουαρίου AH, Ἰανουαρίων EG, Ἰαννουαρ'
 F 11.2 Καὶ... ταῦτα] om. DEFGH | Καὶ... ἀργῶς] ἀργῶς A et καὶ
 μετὰ A^{sl} | ὑπολάβῃς] ὑπολάβοις H 4 γενομένων] γινομένων F

10.50 αὐτοῦ] Ἡρώδη add. Ps.-Athan. Alex. 56 Ἰαννουαρίων]
 Ἰανουαρίων Ps.-Athan. Alex.

προοικονομῶν, σημαίνων μὲν διὰ τῶν γινομένων τὰ μὴ
 γινόμενα, διὰ δὲ τῶν ὀρωμένων τὰ μὴ ὀρώμενα, ἵνα ἐάν
 τις ἀμφιβάλλῃ περὶ τοῦ μὴ βλεπομένου, πειοθῇ παρὰ τοῦ
 βλεπομένου, καὶ ἐὰν ἀγνοῇ τις περὶ τοῦ ἀοράτου,
 παιδευθῇ παρὰ τοῦ ὀρωμένου· ὅταν οὖν ἴδῃς τὸν 10
 αἰσθητὸν ἥλιον ἐν ὠκεανῷ λουόμενον, μὴ ἀμφιβάλλῃς τὸν
 νοητὸν τῆς δικαιοσύνης ἥλιον Χριστὸν ἐν τῷ Ἰορδάνῃ
 λουσάμενον· καὶ οὗτος λουόμενος ἐλάμπρυνε τῷ ὕδατι
 τὰς ἀκτίνας· αὐτὸς δὲ λουόμενος, ἡγίασε τῇ θεότητι τὰ 15
 ὕδατα, ἐλάμπρυνε τοῖς ὕδασι τὴν ἀνθρωπότητα·
 ἀνατέλλει δὲ πάλιν ὁ καταδὺς τῇ ἀνατολῇ, ὡσαύτως καὶ
 ὁ Κύριος ὁ ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ δυομῶν τοιοῦτος ἡμῖν
 ὀφθήσεται ἐρχόμενος, οἷον ἴδετε φηοῖν ἀνερχόμενον· ὁ
 οὖν ἀμφιβάλλων περὶ τοῦ Κυρίου, παιδευθήτω καὶ διὰ 20
 τούτου ὁμολογεῖν καὶ τὸ ἕτερον, ὡς προτύπωμα· οὐδὲν
 γὰρ τῶν ἐπ' ἐσχάτων μυοτικῶς γενόμενον ἀτύπτων·
 πάντα γὰρ προετυπώθη καὶ προοικονομήθη· εἰ δὲ οὐκ
 ἀμφιβάλλεις περὶ τοῦ ἡλίου, οὐ πιστεύεις δὲ περὶ τοῦ
 Κυρίου, παιδευθήτω παρὰ τοῦ ἡλίου ὡς παρατύπου· 25
 μαρτυρεῖ γὰρ ὁ τε τύπος τῇ ἀληθείᾳ καὶ ἡ ἀλήθεια τῷ

11.12 Mal. 3.20 12–13 cf. Matth. 3.13–16, Marc. 1.9, Luc. 3.21, Io.
 1.29–33 17–18 cf. Act. 2.32–36

ABCDEFGHIHK

11.6 μὴ] om. FH 7 γινόμενα] γενόμενα FGK 8 ἀμφιβάλλῃ] ἀμφιβάλλῃ
 B, ἀμφιβάλλει C 8–9 πειοθῇ... βλεπομένου] om. A 10 οὖν] om.
 B 11–13 μὴ... λουσάμενον] om. A 11 ἀμφιβάλλῃς] ἀμφιβάλλῃς
 DFHK, ἀμφιβάλλεις EG 12 τῆς δικαιοσύνης] om. B | Χριστὸν] τὸν
 praem. FH 13 λουσάμενον] λουόμενον FH | οὗτος] μὲν add. EGK,
 οὕτως F^{ac} 18 ἴδετε] εἶδετε BEGK, εἶδετέ FH 19 καὶ] om.
 EGK 20 τούτου] τοῦτο E^{ac}, τοῦο F^{ac} 21 ἐπ' ἐσχάτων] ἐσχατον
 EGK^{pc}, ἐσχατων K^{ac} | γενόμενον] γενόμενος AC, γενομένων
 DEFGHK 22 γὰρ] om. FH 23 ἀμφιβάλλεις] ἀμφιβάλλῃς F^{ac},
 ἀμφιβάλλῃς F^{pc}, ἀμφιβαλλ' H | τοῦ ἡλίου] τὸν ἥλιον
 F 23–24 οὐ... ἡλίου] om. E^{ac} 24 τοῦ] om. AD | παρατύπου] παρὰ
 τύπου BEGH, πρωτοτύπου F

τύπω, ὥστε οὖν ὁ ἀμφιβάλλων περὶ ἐνὸς παρὰ τοῦ ἄλλου παιδευθεὶς ὁμολογεῖ τὰ ἀμφότερα· εἰ δὲ ξενὸς τῶν ἀμφοτέρων, δηλονότι καὶ τοῦ Κυρίου ἐχθρὸς καὶ ἡμῶν ἀλλότριος· οὐδὲν ἡμῖν πρὸς τοὺς ἔξω· ἡμεῖς τοὺς ἔσω κρίνομεν, καὶ τοῖς ἔσω διαλεγόμεθα, τοὺς δὲ ἔξω ὁ Θεὸς κρίνει καὶ τὸ πῦρ διαδέξεται.

<ΙΓ'>

Ἐξέτασις ἐν τίνι τὸ ἡγεμονικὸν νομιστέον

12

Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου

Σιγάτω πᾶσα στοχαστικὴ ματαιολογία, τῶν μορίοις τισὶ ὀμματικοῖς τὴν νοητὴν ἐναποκλειόντων ἐνέργειαν, ὧν οἱ μὲν ἐν καρδίᾳ τὸ ἡγεμονικὸν εἶναι τίθενται, οἱ δὲ τῷ ἐγκεφάλῳ τὸν νοῦν ἐνδιδαιτᾶσθαι φαίνονται, ἐπιπολαίοις τιολπιθανόητοι τὰς τοιαύτας ἐπινοίας κρατοῦντες. Ὁ μὲν γὰρ τῇ καρδίᾳ προστιθεὶς τὴν ἡγεμονίαν, τὴν κατὰ τόπον αὐτῆς θεοῖν ποιεῖται τοῦ λόγου τεκμήριον, διὰ τὸ δοκεῖν πως τὴν μέοην τοῦ παντὸς σώματος ἐπέχειν

11.29–30 I Cor. 5.12 30–31 I Cor. 5.13 ΙΓ'.1 Greg. Nyss., Opif. hom. 12, PG 44, col. 156.26 12.1–67 Greg. Nyss., Opif. hom. 12, PG 44, col. 156.31–157.47

ABCDEFGHIK 12 ABCDEFGH

ΙΓ'] om. AFH, κεφάλαιον ρη' BC, ρη' G, κεφάλαιον ρη' EG
12 Γρηγορίου ... Θεολόγου] τῆς ἑξαήμερου B | τοῦ Θεολόγου]
Νύοσης DEGH, Νύοσης F

11.26–27 ὁ... παιδευθεὶς] om. D^{ac}. 26 ἐνὸς] τοῦ praem. EGK 27 δὲ ξενὸς] δ' ἑξενὸς A | τῶν] ἐστὶ praem. EK 30 κρίνομεν] κρίνωμεν AF
διαλεγόμεθα] διαλεγώμεθα A | ἔξω] ἔξωθεν F 12.1 μορίοις] μυρίοις
BCD 5 κρατοῦντες] κρατύνοντες G 6 προστιθεὶς] πρὸς θεῖς D
7 τοῦ λόγου] om. B

12.1 Σιγάτω] τοίνυν add. Greg. Nyss.

χώραν αὐτήν, ὡς τῆς προαιρετικῆς κινήσεως εὐκόλως ἐκ τοῦ μέσου πρὸς ἅπαν μεριζομένης τὸ σῶμα, καὶ οὕτως εἰς ἐνέργειαν προϊούσης. Καὶ μαρτύριον ποιεῖται τοῦ λόγου τὴν λυπηρὰν τε καὶ θυμώδη τοῦ ἀνθρώπου διάθειν, ὅτι δοκεῖ πως τὰ τοιαῦτα πάθη συγκινεῖν τὸ μέρος τοῦτο πρὸς τὴν οὐμπάθειαν. Οἱ δὲ τὸν ἐγκέφαλον ἀφιεροῦντες τῷ λογιῳμῷ, ὡπερ ἀκρόπολιν τινα τοῦ παντὸς σώματος τὴν κεφαλὴν δεδομηθῆναι παρὰ τῆς φύσεως λέγουσιν· ἐνοικεῖν δὲ ταύτῃ καθάπερ τινὰ βασιλέα τὸν νοῦν, οἷόν τισιν ἀγγελιαφόροις, τοῖς αἰσθητηρίοις ἐν κύκλῳ δορυφορούμενον. Σημεῖον δὲ καὶ οὗτοι τῆς τοιαύτης ἐπινοίας ποιοῦνται, τὸ παράγεσθαι τοῦ καθεστηκότος τὸν λογισμὸν τῶν κεκακωμένων τὰς μήνιγγας, καὶ τὸ ἐν ἀγνοίᾳ τοῦ πρέποντος γίνεσθαι τοὺς ἐν μέθῃ καρνηβαρήσαντας. Προσπιθέασι δὲ καὶ τινες φουικωτέρας αἰτίας τῆς τοιαύτης περὶ τὸ ἡγεμονικὸν ὑπονοίας ἐκάτερος τῶν ταύταις ταῖς δόξαις παρισταμένων. Ὁ μὲν γὰρ πρὸς τὸ πυρῶδες συγγενῶς ἔχειν τὴν ἐκ τῆς διανοίας κίνησιν λέγει, διὰ τὸ ἀεικίνητον εἶναι τὸ πῦρ καὶ τὴν διάνοιαν. Καὶ ἐπειδὴ πηγάζειν ἐν τῷ μορίῳ τῆς καρδίας ἢ θερμότης

ABCDEFGHIH

12.11 ποιεῖται] ποιεῖτε AD 13 ὅτι] ὅτι τι H | συγκινεῖν] οὐκινεῖν
G 14 τοῦτο] τούτου H | ἐγκέφαλον] ἐνκέφαλον A 15 ἀκρόπολιν τινα]
ἀκρόπολιν τινα ABCD 16 τὴν κεφαλὴν] post δεδομηθῆναι transp.
EG 17 ταύτῃ] τὸν νοῦν add. EG | τινὰ] τινι BC, om.
EG 18 ἀγγελιαφόροις] ἀγγελοφόροις ADFH, ἀγγελιοφόροις
G 19 κύκλῳ] ἐν κύκλῳ E 20 τὸ] τῷ ABCDEFGH | παράγεσθαι]
παραγενέσθαι B 21 καθεστηκότος] καθεστῶτος A | τὸν λογισμὸν]
τῶν λογισμῶν D 22 μήνιγγας] μήνιγκας E 23 Προσπιθέασι]
προστίθησι ABCDEGH, προστίθενται F 25 ἐκάτερος] ἐκάτεροι
F 26 Ὁ] σὶ D | πρὸς] om. FH

12.10 τὸ] om. Greg. Nyss. 18 ἀγγελιαφόροις] ἢ ὑπασπισταῖς add.
Greg. Nyss. 20 ἐπινοίας] ὑπονοίας Greg. Nyss. 21 καθεστηκότος]
καθεστῶτος Greg. Nyss. 28 τὸ] καὶ praem. Greg. Nyss.

ὁμολόγηται, διὰ τούτο τῷ εὐκινήτῳ τῆς θερμότητος τὴν 30
 τοῦ νοῦ κίνησιν ἀνακεκρᾶσθαι λέγων, δοχεῖον τῆς
 νοεῶς φύσεως τὴν καρδίαν εἶναι φησιν, ἐν ᾗ τὸ θερμὸν
 περιείληπται. Ὁ δ' ἕτερος πᾶσι τοῖς αἰσθητηρίοις οἶον
 ὑποβάθραν τινὰ καὶ ρίζαν εἶναι λέγει τὴν μήνιγγα —
 οὕτω γὰρ ὀνομάζουσι τὸν περιεκτικὸν τοῦ ἐγκεφάλου 35
 ὑμένα — καὶ τούτῳ πιτοῦται τὸν ἴδιον λόγον, ὡς σὺχ'
 ἐτέρωθι τῆς νοητικῆς ἐνεργείας καθιδρυμένης, εἰ μὴ κατ'
 ἐκεῖνο τὸ μέρος, ὡς καὶ τὸ οὖς ἐφηρμοσμένον τὰς
 ἐμπιπτούσας αὐτῷ φωνὰς προσαράσσει. Καὶ ἡ ὄψις κατὰ
 τὸν πυθμένα τῆς τῶν ὀφθαλμῶν ἕδρας συμπεφυκυῖα, διὰ 40
 τῶν ἐμπιπτόντων ταῖς κόραις εἰδώλων πρὸς τὸ ἔσω
 πσιεῖται τὴν τύπωσιν. Καὶ τῶν ἀτμῶν αἱ ποιότητες διὰ
 τῆς τῶν ὀσφρήσεων ὀλκῆς ἐν αὐτῷ διακρίνονται. Καὶ ἡ
 κατὰ τὴν γεῦσιν αἰσθησις τῇ ἐπικρίσει τῆς μήνιγγος
 δοκιμάζεται, ἐκ τοῦ οὐνεγγυς ἐκφύσεις τινὰς νευρώδεις 45
 ἀφ' ἐαυτῆς αἰσθητικὰς διὰ τῶν ἀχενίων σπονδύλων ἐπὶ
 τὸν ἠθμοειδῆ πόρον κατὰ τοὺς αὐτόθι μύας
 ἐγκαταμιξάσης. Ἐγὼ δὲ τὸ μὲν ἐπιταράσσεσθαι
 πολλακίς πρὸς τὰς τῶν παθημάτων ἐπικρατήσεις τὸ
 διανοητικὸν τῆς ψυχῆς, καὶ ἀμβλύνεσθαι τῆς κατὰ φύσιν 50
 ἐνεργείας τὸν λογιόμον ἐκ τινος σωματικῆς

ABCDEF GH

12.30 ὁμολόγηται] ὁμολογῆται A | τοῦτο] τούτω A 33 δ'] δὲ FH
 ἕτερος] om. FH 34 τὴν] τὸν EG 36 τούτῳ] τοῦτο B, τούτω F^{a,c}H
 πιτοῦται] πιτοῦνται B 37 νοητικῆς] νοητῆς B^{a,c} 37-38 κατ'
 ἐκεῖνο] κακεῖνο B 38 ὡς] ᾧ EG | ἐφηρμοσμένον] -μο- C^c
 39 προσαράσσει] προσαράσσειν FH 40 συμπεφυκυῖα]
 συμπεφυκυῖας ABDFH, συμπεφυκυῖας C 41 τὸ] τὰ F 47 ἠθμοειδῆ]
 ἠθμοειδεῖ F, ἰθμοειδῆ H 48 ἐπιταράσσεσθαι] ἐπικαταρράσσεσθαι
 D, ἐπικαταρράσσεσθαι EFGH 51 τὸν λογιόμον] τῶν λογιόμων A
 λογιόμον] ἢ add. FH

12.30 ὁμολόγηται] ὁμολογεῖται Greg. Nyss. 33 δ'] δὲ Greg. Nyss.
 36 πιτοῦται] πιστοῦνται Greg. Nyss. 38 ὡς] ᾧ Greg. Nyss.

περιοτάσεως, ἀληθὲς εἶναι φημι καὶ πηγὴν τινὰ τοῦ
 κατὰ τὸ οἶμα πυρώδους τὴν καρδίαν εἶναι, πρὸς τὰς
 θυμώδεις ὁρμὰς ουγκινουμένην. Καὶ ἔτι πρὸς τούτο
 ὑπβεβλήσθαι τοῖς αἰσθητηρίοις τὴν μήνιγγα, κατὰ τὸν 55
 λόγον τῶν τὰ τσιαῦτα φυσιολογούντων,
 περιπτυσσόμενην ἐν ἐαυτῇ τὸν ἐγκέφαλον, καὶ τοῖς
 ἐκεῖθεν ἀτμοῖς ὑπαλειφομένην, τῶν ταῖς ἀνατομικαῖς
 θεωρίαις ἐσχολακώτων τὸ τοιοῦτον ἀκούων, οὐκ ἀθετῶ
 τὸ λεγόμενον. Οὐ μὴν ἀπόδειξιν ποιῶμαι ταύτην τοῦ 60
 τοπικαῖς τισι περιγραφαῖς ἐμπεριελήφθαι τὴν
 ἀσώματον φύσιν. Τὰς τε γὰρ παραφορὰς οὐκ ἐκ μόνης
 κληρονομίας γίνεσθαι μεμαθήκαμεν, ἀλλὰ καὶ τῶν τὰς
 πλευρὰς ἐξωδηκῶτων ὑμένων ἐμπαθῶς διατεθέντων,
 ὁμοίως ἀρρωστεῖν τὸ διανοητικὸν διορίζονται σὶ τῆς 65
 ἰατρικῆς ἐπιστήμονες, φρενῆτιν τὸ πάθος καλοῦντες,
 ἐπειδὴ φρένες τοῖς ὑμέοι τούτοις ἐστὶ τὸ ὄνομα. Οὔτε
 οὖν ἐν τινι τούτων τὸ ἡγεμονικὸν λογιότεον, οὔτε διὰ
 τὴν περικάρδιον ζέσιν τοῦ αἵματος ἐν ταῖς θυμικαῖς
 διαθέσειν, ἐγκάρδιον νομιότεον εἶναι τοῦ νοῦ τὴν 70

12.67-106 Greg. Nyss., Opif. hom. 12, PG 44, coll. 160.42-161.26

ABCDEF GH

12.52 φημι] φησι BC | πηγὴν] περὶ γῆν BC | τοῦ] om.
 BCDEFG 53 πυρώδους] τοῦ praem. E 54 τοῦτο] τούτῳ EG, τούτων
 FH 56 τῶν] τὸν H [φυσιολογούντων] -υ¹-, -ο¹-, -ω- F^{a,c} 58 τῶν] τὸν H
 | ἀνατομικαῖς] ἀνατομικαῖς EG 59 ἐσχολακώτων] ἐσχολοκώτων
 D 61 περιγραφαῖς] προγραφαῖς FH | ἐμπεριελήφθαι]
 ἐνπεριελήφθαι ADE 62 Τὰς τε] τὰς τε τὰς τε E | παραφορὰς]
 περιφορὰς EG 63 τῶν] om. D | τὰς] περὶ praem. EG 64 ἐξωδηκῶτων]
 ἐξωκόντων A, ἐξωκῶτων BCDFH | ὑμένων] ὑπομένων B
 διατεθέντων] διατεθέντα D 65 διορίζονται] ὀρίζονται
 FH 70 ἐγκάρδιον] ἐνκάρδιον AC, ἐγκαρδίαν D, ἐν καρδίᾳ EFGH
 νομιότεον] post εἶναι transp. B

12.54 τοῦτο] τούτοις τὸ Greg. Nyss. 64 ἐξωδηκῶτων] ὑπεξωκῶτων
 Greg. Nyss. 68 ἐν... τούτων] διὰ τοῦτο τῷ ἥπατι Greg. Nyss.
 70 ἐγκάρδιον] ἐν καρδίᾳ Greg. Nyss.

καθίδρυσιν· ἀλλὰ ταῦτα μὲν εἰς τὰς ποιὰς τῶν σωμάτων
κατασκευὰς ἀνακτέον, τὸν δὲ νοῦν ὁμοτίμως ἐκάστω
τῶν μορίων κατὰ τὸν ἄφραστον τῆς ἀνακράσεως λόγον
ἐφάπτεσθαι νομιστέον. Κἂν τὴν Γραφήν τινες ἡμῖν πρὸς
τοῦτο προτείνωνται, τῇ καρδίᾳ τὸ ἡγεμονικὸν 75
μαρτυροῦσαν, οὐκ ἀνεξετάστως τὸν λόγον δεξόμεθα. Ὁ
γὰρ καρδίας μνησθεὶς καὶ νεφρῶν ἐμνημόνευσεν, εἰπὼν·
Ἐτάζων καρδίας καὶ νεφροῦς ὁ Θεός· ὥστε ἡ ἀμφοτέροις,
ἢ οὐθ' ἑτέρω τὸ νοερόν κατακλείουσιν. Ἀμβλύνεσθαι δὲ
τὰς νοητικὰς ἐνεργείας, ἢ καὶ παντάπασιν ἀπρακτεῖν ἐν 80
τῇ ποιᾷ διαθέσει τοῦ σώματος διδαχθεὶς, οὐχ' ἰκανὸν
ποιοῦμαι τοῦτο τεκμήριον, τοῦ τόπω τινὶ τὴν δύναμιν
τοῦ νοῦ περιείργεσθαι, ὡς ταῖς ἐπιγινομέναις ταῖς μέρεσι
φλεγμοναῖς τῆς οἰκείας εὐρυχωρίας ἐξειργουμένης.
Σωματικὴ γὰρ ἢ τσιαύτη δόξα, τὸ μὴ δύνασθαι 85
προσκατειλημμένου τοῦ ἀγγείου διὰ τινος τῶν
ἐμβεβλημένων, ἕτερόν τι ἐν αὐτῷ χώραν εὔρειν. Ἡ γὰρ
νοητὴ φύσις οὔτε ταῖς κενώσεσιν ἐμφιλοχωρεῖ τῶν
σωμάτων, οὔτε τῷ πλεονάζοντι τῆς σαρκὸς ἐξωθεῖται.
Ἄλλ' ἐπειδὴ καθάπερ μουσικὸν ὄργανον ἅπαν τὸ σῶμα 90
δεδημιούργηται, ὥσπερ συμβαίνει πσλλάκις ἐπὶ τῶν
μελωδεῖν ἐπισταμένων, ἀδυνατούντων δὲ δεῖξαι τὴν

12.77–78 Ps. 7.10

ABCDEFGH

12.71 ἀλλὰ ταῦτα] ἄλλα τὰ ABD, ἀλλατὰ C, ἀλλὰ τὰ
EFGH 72–74 τὸν... νομιστέον] om. DEFGH 75 προτείνωνται]
προτείνονται AC^{a.c.} DEFGH 76 δεξόμεθα] παραδεξόμεθα EG,
δεξόμεθα F 79 κατακλείουσιν] κλείουσιν BCEG, καταλύουσι
H 81 διαθέσει] post σώματος transp. EG 82 τοῦτο] ante ποιοῦμαι
transp. F | τόπω] τόπου ABD 83 ἐπιγινομέναις] ἐπιγενομέναις
AF 84 ἐξειργουμένης] ἐξειργουμένης D 86 ἀγγείου] ἀγίου AD,
ἀγγείου H^{p.c.} 88 νοητῇ] νοητικῇ FH 92 μελωδεῖν] μὲν add. EG

12.77 καρδίας] καρδίαν Greg. Nyss. 79 οὐθ' ἑτέρω] οὐδετέρω
Greg. Nyss. 90 μουσικόν] τι praem. Greg. Nyss.

ἐπιστήμην, τῆς τῶν ὀργάνων ἀχρηστίας οὐ
παραδεχσμένης τὴν τέχνην — τὸ γὰρ ἢ χρόνω
διαφθαρέν, ἢ παρερρηγμένον ἐκ καταπτώσεως, ἢ ὑπό 95
πινος ἰοῦ καὶ εὐρώτος ἡχρειωμένον, ἀφθογγον μένει καὶ
ἀνεέργητον, κἂν ὑπὸ τοῦ προέχειν δσκοῦντος κατὰ τὴν
αὐλητικὴν τέχνην ἐμπνέηται — οὕτω καὶ ὁ νοῦς διόλου
τοῦ ὀργάνου διήκων, καὶ καταλλήλως ταῖς νοητικαῖς
ἐνεργείαις, καθὸ πέφυκεν, ἐκάστου τῶν μερῶν 100
προσαπτόμενος, ἐπὶ μὲν τῶν κατὰ φύσιν διακειμένων τὸ
οἰκεῖον ἐνήργησεν, ἐπὶ δὲ τῶν ἀσθενούντων δέξασθαι
τὴν τεχνικὴν αὐτοῦ κίνησιν, ἀπρακτός τε καὶ
ἀνεέργητος ἔμεινε. Πέφυκε γὰρ πως ὁ νοῦς πρὸς μὲν τὸ
κατὰ φύσιν διακείμενον οἰκείως ἔχειν, πρὸς δὲ τὸ 105
παρενεχθὲν ἀπὸ ταύτης, ἀλλοτριῶσθαι.

ABCDEFGH

12.93 τῆς τῶν] τῶν εἰς τῶν A 94 τὸ] τῷ A 95 παρερρηγμένον]
παρεριγμένον A, παρερρηγμένον B^{a.c.}, παρερριμμένον EG,
παρερρηγμένον F [ἐκ] -κ A^{sl.} 96 ἰοῦ] υἱοῦ H^{a.c.} [εὐρώτος] εὐρώτων B,
ευρώτων C | ἀφθογγον] ἀφθονον B | μένει] μένη D 98 αὐλητικὴν]
om. BCDEFGH | ἐμπνέηται] ἐμπεπνέηται BCDFH | οὕτω] οὕτως
BCDEFGH 100 ἐκάστου] ἐκάστω A, ἐκάστ' FH 102 δὲ] om. F^{a.c.}
δέξασθαι] δέξασθαι τε G 105 διακείμενον] διακείμενος H

12.95 διαφθαρέν] φθαρέν Greg. Nyss. 100 ἐκάστου] ἐκάστω Greg.
Nyss.

14

Ἱπποκράτους

Ἡλικίας λέγουσί τινες ἐπτά· νηπίων, παιδικήν, μαιρακίων, ἡβώντων, ἀκμαστικήν, παρακμαστικήν, γεροντικήν — οἱ δὲ προστιθέασι καὶ ἐσχατόγηρον — τριέτης, ἑνδεκαέτης, ἑπτακαιδεκαέτης, εἰκοστοδευτέρα, τεσσαρακοστή, πεντηκοστή, ἑξηκοστή· ἄλλοι δὲ λέγουσιν ἡλικίας τέτταρας· παιδικήν, ἀκμαστικήν, παρακμαστικήν, γεροντικήν.

IE'

Περὶ ἡμέρας καὶ νυκτός

15

Γρηγορίου Νύσσης

Ἡμέρα κέκληται τάχα διὰ τὸ χάριεν καὶ τὸ φαιδρόν· τὸ γὰρ ἰλαρὸν καὶ φαιδρὸν ἡμερον καλεῖν εἰώθαμεν καὶ τὴν φιλανθρωπίαν ἡμερότητα· καὶ τὰ χειροῆθη θηρία λέγομεν ἡμερα· νύξ δὲ παρὰ τὸ νύχος, παρὰ τὸ νύττειν τὸ σπουδαιότερον καὶ ἐπιτρεπτικώτερον ποιῆσαι.

IE'.1 cf. Gen. 1.5 15.1-4 cf. Sever. Gabal., Cosmog. hom. 1, PG 56, col. 436.58-60 4 cf. Sever. Gabal., Cosmog. hom. 1, PG 56, col. 437.3

14 ABDEFGHR 15 ABDEFGH

14 Ἱπποκράτους] ἐκ τῶν ἔξω praem. AR | Ἱπποκράτους] Ἱπποκράτου B, ante ἐκ transp. R IE' | κεφάλαιον ρ' B, ρ' D, κεφάλαιον ρ' EG, om. FH

14.2 παρακμαστικήν] om. B 3 καὶ] om. R 3-7 καὶ... γεροντικήν] om. F^{a.c.} 3 ἐσχατόγηρον] ἐσχατογήρων EG, ἐσχατώτερον R 4 τριέτης] τριέτις A^{a.c.}, τοιουτέτις AP^{a.c.}, τριετίς BD, καὶ πάλιν praem. EG, τριετ' F εἰκοστοδευτέρα] εἰκοστή δευτέρα EG, εἰκοδευτέρα R 7 παρακμαστικήν] παραμμαστικήν A, παραβα- H^{a.c.} | γεροντικήν] καὶ praem. D 15.1 τὸς] om. EG 4 τὸς] ἢ praem. BFH, ἡγουν praem. EG 5 τὸν EG | ἐπιτρεπτικώτερον] ἐπιστρεπτικώτερον EG

IC'

Πῶς νοητέον περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης καὶ τῆς ὥρας οὐδεὶς οἶδεν, οὐδὲ οἱ ἄγγελοι τοῦ Θεοῦ

16

Βασιλείου Καισαρείας

Τὸ Οὐδεὶς καθολικὸν μὲν εἶναι δοκεῖ ῥῆμα, ὡς μηδὲ ἐν πρόσωπον διὰ τῆς φωνῆς ταύτης ὑπεξαίρεισθαι. Ἔστι δὲ οὐχ' οὕτω παρὰ τῇ Γραφῇ ἀναφερόμενον, ὡς τετηρήκαμεν ἐπὶ τοῦ Οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἶς ὁ Θεός. Οὐδὲ γὰρ ἐκεῖ ἔξω ἑαυτὸν τιθεὶς τῆς τοῦ ἀγαθοῦ φύσεως ὁ Υἱὸς ταῦτα λέγει, ἀλλ' ἐπειδὴ τὸ πρῶτον ἀγαθὸν ὁ Πατήρ, τῷ Οὐδεὶς, συνυπακουομένου τοῦ Πρώτου, εἰρῆσθαι πιστεύομεν· καὶ τὸ Οὐδεὶς οἶδε τὸν Υἱόν, εἰ μὴ ὁ Πατήρ. Οὐδὲ γὰρ ἐκεῖ ἄγνοιαν τοῦ Πνεύματος κατηγορεῖ, ἀλλὰ πρῶτον τῷ Πατρὶ τὴν γνώσιν τῆς

IC'.1-2 Matth. 24.36, Marc. 13.32 16.1-85 Basil. Caes., Ep. 236, 1.18-2.42 1 Matth. 24.36, Marc. 13.32 4 Marc. 10.18 7 Marc. 10.18 8-9 Matth. 11.27

16 ABDEFGH ab οἶδε (1. 8) ABCDEFGH

IC'] κεφάλαιον ριά' B, ρά' D, κεφάλαιον ρά' E, om. FGH | δὲ] om. F | τῆς] om. EFG

16.1 καθολικὸν] καθολικὴν B | ῥῆμα] ῥῆσιν B | μηδὲ ἐν] μηδὲν AB 2 ὑπεξαίρεισθαι] ὑφεξαίρεισθαι ABCDEFGH 3 ἀναφερόμενον] ἀναφερόμενα B | ὡς] ὥστε EG 4 τοῦ] τὸ F^{a.c.}H 5 Οὐδὲ] οὐ F 7 τῷ] τὸ AB | Πρώτος] πρῶτον BDFH, πρώτου EG 8 εἰρῆσθαι] τὸ δεύτερον praem. EG | τὸ] om. D 10-11 τὴν... φύσεως] post ὑπάρχειν transp. DEG

16.2 ὑπεξαίρεισθαι] ὑπεξηρήσθαι Basil. Caes. (ὑπεξαίρεισθαι e trad.) 5 ἔξω ἑαυτὸν] ἑαυτὸν ἔξω Basil. Caes. (ἔξω ἑαυτὸν e trad.) 6 τὸ] om. Basil. Caes. (cum τὸ e trad.) 7 συνυπακουομένου] συνεπακουομένου Basil. Caes. (συνυπακουομένου e trad.) 10 πρῶτον] πρῶτον Basil. Caes. (πρῶτον e trad.) 10-11 τὴν... φύσεως] post ὑπάρχειν transp. Basil. Caes.

ἑαυτοῦ φύσεως ὑπάρχειν μαρτυρεῖ. Οὕτω καὶ τὸ Οὐδεὶς οἶδε τὴν πρώτην εἶδησιν τῶν τε ὄντων καὶ τῶν ἔσομένων ἐπὶ τὸν Πατέρα ἀνάγοντος καὶ διὰ πάντων τὴν πρώτην αἰτίαν τοῖς ἀνθρώποις ὑποδεικνύντος εἰρησθαι νομίζομεν. Ἐπεὶ πῶς ἢ ταῖς λοιπαῖς μαρτυρίαις τῆς Γραφῆς ἠκολούθει τὸ ῥητόν, ἢ ταῖς ἐννοίαις ἡμῶν ταῖς κοιναῖς συμβαίνειν δύναται τῶν πεπιστευκότων εἰκόνα εἶναι τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου τὸν Μονογενῆ, εἰκόνα δὲ οὐ χαρακτῆρος οωματικοῦ, ἀλλ' αὐτῆς τῆς θεότητος καὶ τῶν ἐπινοουμένων τῆ οὐσία τοῦ Θεοῦ μεγαλείων, εἰκόνα δυνάμεως, εἰκόνα σοφίας, καθὼ εἴρηται *Χριστὸς Θεοῦ δύναμις καὶ Θεοῦ σοφία*; Μέρος δὲ δηλονότι τῆς σοφίας ἢ γνώσεως, ἣν οὐκ ἐξεικονίζει πᾶσαν, εἴπερ τινῶν ἀπολείπεται. Πῶς δὲ καὶ ὁ Πατήρ, δι' οὗ τοὺς αἰῶνας ἐποίησεν, τούτῳ τὸ ἐλάχιστον μέρος τῶν αἰώνων, τὴν ἡμέραν ἐκείνην καὶ τὴν ὥραν, οὐκ ἔδειξεν; Ἡ πῶς ὁ τῶν ὄλων ποιητῆς τοῦ ἐλαχίστου μέρους τῶν ὑπ' αὐτοῦ κτισθέντων τῆς γνώσεως ἀπολείπεται; Ὁ δὲ λέγων, πλησίον τοῦ τέλους, τάδε καὶ τάδε ἐν τῷ οὐρανῷ σημεῖα καὶ ἐν τοῖς κατὰ γῆν χωρίοις φανήσονται, πῶς αὐτὸ τὸ τέλος ἀγνοεῖ; Ἐν οἷς γὰρ λέγει *Οὕτω τὸ τέλος*

16.11–12 Matth. 11.27 11–15 cf. Matth. 24.36 22 I Cor. 1.24 31
Matth. 24.6

ABCDEFGHIH

16.12 τῶν²] om. EG 14 ὑποδεικνύντος] ὑποδεικνύοντος G 15 νομίζομεν] ποτεύομεν B 16 ἠκολούθει] ἀκολουθεῖ EG ἐννοίαις] κοιναῖς EG 17 ταῖς] om. G | κοιναῖς] ἐννοίαις EG 18 εἶναι... ἀοράτου] Θεοῦ τοῦ ἀοράτου εἶναι G | τοῦ¹] om. E 19 χαρακτῆρος] χαρακτῆρα D 21 μεγαλείων] μεγαλεῖον EG [καθὼ] καὶ add. EG 22 δύναμις] om. D^{a.c.} 25 τὸ] τῷ A 26 ὥραν] ὄρα D 29 τῷ] τε BCEFGH 30 γῆν] τὴν praem. DEG | φανήσονται] φαίνεσθαι FH 31 αὐτὸ] αὐτῷ A, τὸ praem. EG [τὸ¹] om. BC

16.16 ἠκολούθει] ἀκολουθεῖ Basil. Caes. | ἐννοίαις] κοιναῖς Basil. Caes. 17 ταῖς κοιναῖς] ἐννοίαις Basil. Caes. 30 ἐν] om. Basil. Caes. (cum ἐν e trad.)

οὐχ' ὡς ἀμφιβάλλων, ἀλλ' ὡς εἰδὼς ὀρίζεται. Ἐπειτα μὲν τῷ εὐγνωμόνως σκοποῦντι πολλὰ καὶ ἀπὸ τοῦ ἀνθρωπίνου μέρους ὁ Κύριος διαλέγεται· τὸ γὰρ *Δὸς μοι πιεῖν* φωνὴ ἐστὶ τὴν οωματικὴν χρεῖαν ἐκπληροῦσα. Καίτοι αἰτῶν οὐχὶ οὐδὲ ἦν ἄψυχος, ἀλλὰ θεότης οαρκὶ ἐμψύχῳ κεκρημένη. Οὕτω τοίνυν τὸ τῆς ἀγνοίας ἐπὶ τὸ οἰκονομικῶς πάντα καταδεξάμενον καὶ προκόπτοντα παρὰ Θεῶ καὶ ἀνθρώποις σοφία καὶ χάριτι λαμβάνων τίς οὐκ ἔξω τῆς εὐσεβοῦς ἐνεχθήσεται διανοίας. Τῆς οἷς δ' ἂν εἴη φιλοπονίας ἐκθέσθαι τὰς εὐαγγελικὰς ῥήσεις καὶ συγκρίναι ἀλλήλαις τὴν τε Ματθαίου καὶ τὴν Μάρκου. Οὗτοι γὰρ μόνοι ουνενεχθέντες περὶ τὸν τόπον τοῦτον ἀλλήλοις φαίνονται. Ἡ μὲν οὖν τοῦ Ματθαίου λέξις οὕτως ἔχει· *Περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης καὶ τῆς ὥρας οὐδεὶς οἶδεν, οὐδὲ οἱ ἄγγελοι τῶν οὐρανῶν, εἰ μὴ ὁ Πατήρ* μόνος. Ἡ δὲ τοῦ Μάρκου· *Περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης καὶ ὥρας οὐδεὶς οἶδεν, οὐδὲ οἱ ἄγγελοι τῶν οὐρανῶν, οὐδὲ ὁ Υἱός, εἰ μὴ ὁ Πατήρ*. Τί τοίνυν ἐστὶν ἐν τούτοις ἐπισημῆνασθαι ἄξιον; Ὅτι ὁ μὲν Ματθαῖος

16.34–35 Io. 4.7 45–47 Matth. 24.36 47–49 Marc. 13.32

ABCDEFGHIH

16.32 οὐχ' ὡς] οὐκ EG | ὀρίζεται] διορίζεται EG 33 εὐγνωμόνως] εὐγνωμόνῳ AB, εὐγνωμόνο D | σκοποῦντι] ο- A^{sl.} 34 διαλέγεται] τοῖς ἀνθρώποις add. DEG | γὰρ] οἶον EG 35 τὴν] τοῦ κυρίου EG 36 αἰτῶν] ὁ praem. EG 37 ἐμψύχῳ] ἐψύχῳ EG [τοίνυν] καὶ νῦν EG [τὸ²] τὸν BEG 42 τε] τοῦ D [τὴν] τῶν A, τοῦ DFH, om. EG 43 τὸν] om. G | τοῦτον] τούτων ABG 45 δὲ] μὲν γὰρ H 47 μόνος] om. BCDFH, μου E^{a.c.} G^{a.c.} [Μάρκου] Μάρκου B^{a.c.} 48 καὶ] ἢ EG 48–49 τῶν οὐρανῶν] οἱ ἐν οὐρανῷ E, ἐν οὐρανῷ G 49 Πατήρ] μόνος add. BCD [ἐστὶν] post τούτοις transp. A

16.32 ὀρίζεται] διορίζεται Basil. Caes. 32–33 μὲν τῷ] μέντοι Basil. Caes. 36 αἰτῶν] ὁ praem. Basil. Caes. 37–38 τὸ²... καὶ] τὸν Basil. Caes. 42 τὴν] om. Basil. Caes. (cum τὴν e trad.) 45 καὶ... ὥρας] om. Basil. Caes. (cum καὶ... ὥρας e trad.) 48 καὶ] ἢ Basil. Caes. 48–49 τῶν οὐρανῶν] οἱ ἐν οὐρανῷ Basil. Caes.

οὐδὲν εἶπε περὶ τῆς τοῦ Κυρίου ἀγνωσίας, δοκεῖ δὲ τῷ Μάρκῳ συμφέρεσθαι κατὰ τὴν ἔννοιαν ἐκ τοῦ φάναι *Εἰ μὴ ὁ Πατὴρ ὁ μόνος*. Ἡμεῖς δὲ ἠγοῦμεθα τὸ *Μόνος* πρὸς τὴν τῶν ἀγγέλων ἀντιδιαστολὴν εἰρησθαι, τὸν δὲ Υἱὸν μὴ συμπαραλαμβάνεσθαι τοῖς ἑαυτοῦ δούλοις κατὰ τὴν ἄγνωϊαν. Ἀψευδῆς γὰρ ὁ εἰπὼν ὅτι *Πάντα ὅσα ἔχει ὁ Πατὴρ ἐμά ἐστιν*. Ἐν δὲ ὧν ἔχει καὶ ἡ γνῶσις ἐστὶ τῆς ἡμέρας ἐκείνης καὶ τῆς ὥρας. Παρασιωπήσας τοίνυν ὡς ὁμολογούμενον τὸ ἑαυτοῦ πρόσωπον ἐν τῇ λέξει τοῦ Ματθαίου ὁ Κύριος τοὺς ἀγγέλους εἶπεν ἀγνοεῖν, εἰδέναί δὲ τὸν Πατέρα μόνον, τὴν τοῦ Πατρὸς γνῶσιν κατὰ τὸ σιωπώμενον καὶ ἑαυτοῦ λέγων εἶναι, διὰ τὸ καὶ ἐν ἄλλοις εἰρηκέναι. *Καθὼς γινώσκει με ὁ Πατὴρ, κάγὼ γινώσκω τὸν Πατέρα*. Εἰ δὲ γινώσκει ὁ Πατὴρ τὸν Υἱὸν ὅλον διόλου, ὥστε καὶ τὴν ἐναποκειμένην αὐτῷ σοφίαν πᾶσαν ἐπίστασθαι, κατὰ τὸ ἴσον μέτρον καὶ ἐπιγνωσθήσεται παρὰ τοῦ Υἱοῦ δηλονότι μετὰ πάσης τῆς ἐνυπαρχούσης αὐτῷ σοφίας καὶ τῆς προγνώσεως τῶν μελλόντων. Ταύτης μὲν οὖν ἀξιούμεν τῆς παραμυθίας τὸ

16.52–53 Matth. 24.36 53 Matth. 24.36 54 Matth. 24.36, Marc. 13.32 | Marc. 13.32 56–57 Io. 16.15 57–58 Matth. 24.36, Marc. 13.32 60 Matth. 24.36 61 Matth. 24.36 63–64 Io. 10.15 64 Io. 10.15

ABCDEFHG

16.51 Κυρίου] υἱοῦ EG 52 Μάρκῳ] Μάρκῳ B^{a,c} 54 ἀντιδιαστολὴν] διαστολὴν FH 55 συμπαραλαμβάνεσθαι] συμπεριλαμβάνεσθαι EG 56 γάρ] γάρ ἐστιν F 57 δὲ] καὶ add. FH | καὶ] om. FH 59 ὁμολογούμενον] ὁμολογουμένως AFH, ὁμολογημένον EG 61 Πατρὸς] πνεύματος BC 62 ἑαυτοῦ] ἑαυτῷ A, ἑαυτὸν BCDHF 65 ὅλον] ὅλος A 66 πᾶσαν] om. FH | ἐπίστασθαι] post ἴσον transp. FH | μέτρον] κατὰ τὸ ἴσον graem. FH 67 ἐπιγνωσθήσεται] ἐπιγνωθήσεται D 69 οὖν] om. BCFH

16.51 Κυρίου] Υἱοῦ Basil. Caes. 62 λέγων εἶναι] εἶναι λέγων Basil. Caes.

παρὰ τῷ Ματθαίῳ κείμενον, *εἰ μὴ ὁ Πατὴρ ὁ μόνος*. Τὸ δὲ Μάρκου, ἐπειδὴ φανερώς δοκεῖ καὶ τὸν Υἱὸν ἀπομερίζειν τῆς γνώσεως, οὕτω νοοῦμεν ὅτι οὐδεὶς οἶδεν, οὐδὲ οἱ ἄγγελοι τοῦ Θεοῦ, ἀλλ' οὐδ' ἂν ὁ Υἱὸς ἔγνω, *εἰ μὴ ὁ Πατὴρ*. τουτέστιν ἡ αἰτία τοῦ εἰδέναί τὸν Υἱὸν παρὰ τοῦ Πατρὸς. Καὶ ἀβίαστός ἐστι τῷ εὐγνωμόνως ἀκούοντι ἡ ἐξήγησις αὕτη, ἐπειδὴ οὐ πρόσκειται τὸ *Μόνος*, ὡς καὶ παρὰ τῷ Ματθαίῳ. Ἔστιν οὖν ὁ νοῦς ὁ παρὰ τῷ Μάρκῳ τοιοῦτος· *περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης καὶ τῆς ὥρας οὐδεὶς οἶδεν, οὐδὲ οἱ ἄγγελοι τοῦ Θεοῦ, ἀλλ' οὐδ' ἂν ὁ Υἱὸς ἔγνω, εἰ μὴ παρὰ τοῦ Πατρὸς αὐτῷ ὑπῆρχε δεδομένη ἡ γνῶσις*. Τοῦτο δὲ εὐφημότατόν ἐστι καὶ θεοπρεπὲς περὶ τοῦ Υἱοῦ λέγειν, ὅτι παρ' οὗ τὸ εἶναι ἔχει, παρ' αὐτοῦ καὶ τὸ γινώσκειν καὶ τὸ ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ δόξῃ τῇ πρεπούσῃ αὐτοῦ τῇ θεότητι θεωρεῖσθαι.

16.70 Matth. 24.36 72–73 Matth. 24.36, Marc. 13.32 73–74 Marc. 13.32 77 Matth. 24.36 78–81 Marc. 13.32

ABCDEFHG

16.70 Πατὴρ] πατήρ μου H | Τὸ] τῷ ABCDFH 70–71 Τὸ... Μάρκου] τῷ δὲ Μάρκῳ ABCDFH 71 ἐπειδὴ] ἐπεὶ FH | φανερώς] post δοκεῖ transp. FH | καὶ] om. D 76 ἀκούοντι] οκοποῦντι EG 77 τὸ] om. D 78 νοῦς ὁ] om. F | τοιοῦτος] τοιοῦτο F 79 καὶ] ἢ EG | οἱ] om. F^{a,c} 80 μὴ] μὴ F | παρὰ] ὁ πατήρ· ἐκ γὰρ EG 81 δεδομένη] δεδομένον A, δεδομένον BD^{e,c}FH, δεδομένον C^{e,c} 83 παρ'1... εἶναι] οὐπὲρ ἐστὶν ὁμοούσιος EG | ἔχει] post γινώσκειν transp. EG | παρ'2] ἐξ EG 84 τὸ] om. EG | πάσῃ] ποίᾳ A | αὐτοῦ] om. A

16.73 οὐδὲ] οὐτε Basil. Caes. (οὐδὲ e trad.) 78 τῷ] om. Basil. Caes. (cum τῷ e trad.) 79 ἐκείνης... τῆς] ἢ Basil. Caes. | οὐδὲ] οὐτε Basil. Caes. (οὐδὲ e trad.) 80 παρὰ] ὁ Πατήρ· ἐκ γὰρ Basil. Caes. 83 παρ'1... εἶναι] οὐπὲρ ἐστὶν ὁμοούσιος Basil. Caes. | ἔχει] post γινώσκειν transp. Basil. Caes. | παρ'2] ἐξ Basil. Caes.

INDEX FONTIUM

INDEX SACRAE SCRIPTURAE

LXX

Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum, auctoritate Academiae Scientiarum Göttingensis editum, Göttingen, 1931-

Gen. 1.5	IE'.1
Ex. 19.1	5.9-10, 5.13
Ex. 19.10	5.10-12, 5.18
Ex. 19.11	5.12, 5.19
Ex. 34.28	5.6-7
Num. 15.32-34	4.5
Ps. 7.10	12.77-78
Ps. 64.12	6.4-5, H'.1, 7.1, 7.5
Ps. 102.1	10.26-27
Ps. 114.9	13.33-34
Sap. 11.16	10.42-43
Mal. 3.20	11.12
Is. 61.2	6.3-4

NT

Novum Testamentum Graece. Post. E. NESTLE et E. NESTLE communiter ed. B. ALAND et al., editio vicesima septima revisa, Stuttgart, 1993

Matth. 2.16	10.39-40
Matth. 2.19-20	10.2-6
Matth. 3.13-16	11.12-13
Matth. 11.27	16.8-9, 16.11-12
Matth. 24.6	16.31
Matth. 24.36	IC'.1-2, 16.1, 16.11-15, 16.45-47, 16.52-53, 16.53, 16.54, 16.57-58, 16.60, 16.61, 16.70, 16.72-73, 16.77
Marc. 1.9	11.12-13
Marc. 10.18	16.4, 16.7
Marc. 13.32	IC'.1-2, 16.1, 16.47-49, 16.54, 16.57-58, 16.72-73, 16.73-74, 16.78-81
Luc. 3.21	11.12-13

Luc. 4.19	6.3-4
Luc. 6.38	10.40-41
Io. 1.29-33	11.12-13
Io. 4.7	16.34-35
Io. 10.15	16.63-64, 16.64
Io. 16.15	16.56-57
Act. 2.1-13	5.5-6
Act. 2.32-36	11.17-18
Rom. 1.25	1.3-4
I Cor. 1.24	16.22
I Cor. 5.12	11.29-30
I Cor. 5.13	11.30-31

INDEX ALIORUM FONTIUM

Ps.-Athanas., *Al. fragm. (CPG 2165 [10])*, PG 26, coll. 1252-1253
col. 1252.8-9 IA'.1
coll. 1252.10-1253.14 10.2-56

Basil. Caes., *Hom. Ps. (CPG 2836)*, PG 29, coll. 209-494
In Ps. 114.7: coll. 492.41-493.28 13.1-34

Basil. Caes., *Ep. (CPG 2900)*
Saint Basile, *Lettres*, III. Texte établi et traduit par Y. COURTONNE (*Collection des Universités de France*), Paris, 1966
Ep. 236, 1.18-2.42 16.1-85

Greg. Nyss., *Opif. hom. (CPG 3154)*, PG 44, coll. 124-256
Hom. 12: col. 156.26 II'.1
Hom. 12: coll. 156.31-157.47 12.1-67
Hom. 12: coll. 160.42-161.26 12.67-106

Max. Conf., *Quaest. Thal. (CPG 7688)*
C. LAGA et C. STEEL, *Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium*, II, *Quaestiones LVI-LXV una cum latina interpretatione Ioannis Scotti Eriugenaes iuxta posita (CCSG, 22)*, Turnhout - Leuven, 1990
Quaest. Thal., 65.466-475 4.1-10

Quaest. Thal., 65.475-479	6.1-5
Quaest. Thal., 65.480-489	7.1-10
Quaest. Thal., 65.502-508	1.1-7
Quaest. Thal., 65.508-553	2.1-49
Quaest. Thal., 65.553-560	8.1-8
Quaest. Thal., 65, scholion 159-195	3.1-37
Quaest. Thal., 65, scholion 196-204	9.1-9
Quaest. Thal., 65, additamentum ad 475	Z.1
Quaest. Thal., 65, additamentum ad 480	H.1
Quaest. Thal., 65, additamentum ad 508	B.1
Sever. Gabal., <i>Cosmog. hom.</i> (CPG 4194), PG 56, coll. 429-500	
<i>Hom.</i> 1: col. 436.58-60	15.1-4
<i>Hom.</i> 1: col. 437.3	15.4
Sever. Gabal., <i>Sanct. pent.</i> (CPG 4211), PG 63, coll. 933-938	
col. 933.57-63	5.1-7
col. 933.69-71	5.7-8
col. 934.46-60	5.8-21
fontes ignoti	
sub nomine Iohannis Chrysostomi	11.1-31
sub nomine Hippocratis	14.1-7
sub nomine Gregorii Nysseni	15.1-5

AN EARLY BYZANTINE LEAD SEAL WITH THE IMAGE OF THE INCREDULITY OF THOMAS (*)

The image of the Incredulity of Thomas is already a well-researched subject in the literature of Byzantine art history ⁽¹⁾. Our purpose here, however, is three-fold: one is to add another example belonging to the sixth century; a second is to underscore that the example derives from an unexpected source; and a third is to publish for the first time a roughly contemporary gold medallion bearing an iconographic comparison.

The biblical episode of the Incredulity of Thomas is recounted in the Gospel of John (20, 19-29) where the resurrected Christ appeared to the gathered disciples, except for Thomas being absent, and displaying the wounds in his side and hands from the crucifixion he subsequently blessed his followers. When the disciples later reported the event to Thomas he refused to believe in the Lord's bodily Resurrection unless he could himself examine the marks in Christ's body. Eight days later, when the disciples were again together, now including Thomas, Christ appeared to the group and he exhorted Thomas to touch his wounds

(*) Funds for the accompanying photographs were kindly provided by Holy Cross Greek Orthodox School of Theology.

(1) For some literature devoted to the early history of the image of the Incredulity of Thomas, see A. GRABAR, *Martyrium: Recherches sur le culte des reliques et l'art Chrétien antique*, II, Paris, 1946, p. 190; *DAcL*, XV, 2, cols. 2273-2275; G. SCHILLER, *Ikongraphie der christlichen Kunst*, III, *Die Auferstehung und Erhöhung Christi*, Gütersloh, 1971, pp. 108-110, figs. 340-346; *RBK*, II, cols. 373-377 and 383-386; *LChI*, IV, cols. 301-302; I. RICHTER-SIEBELS, *Die palästinensischen Weihrauchgefäße mit Reliefszenen aus dem Leben Christi*, PhD Dissertation, Berlin, 1990, pp. 155-158; I. CHRISTOFORAKI, *An Unusual Representation of the Incredulity from Lusignan Cyprus*, in *CA*, 48 (2000), pp. 71-77; E. THUNØ, *Image and Relic: Mediating the Sacred in Early Medieval Rome*, Rome, 2002, pp. 110-112, figs. 110-113; and G. PEERS, *Sacred Shock: Framing Visual Experience in Byzantium*, University Park, PA, 2004, pp. 41-44.

and to believe. Thomas then makes his proclamation of faith, "My Lord and my God."

During the early Byzantine period, the image of the Incredulity of Thomas was not usually employed for depicting the reality of Christ's Resurrection from the dead. More frequently, the scene of the Women at the Tomb, known as the *Myrophores*, served this purpose. Another scene often used was that of Christ appearing to the Marys after his Resurrection, known as the *Chairete*. An example of these two latter resurrectional images occurring together, below an image of the Crucifixion, occurs in the Rabbula Gospels, dated 586⁽²⁾. The Incredulity of Thomas was a third, less popular, early visual means of conveying the reality of the Resurrection but this representation never replaced the popular image of the *Myrophores* in narrative cycles but only reinforced its resurrectional message by appearing with it⁽³⁾. This relative infrequency of the image of the Incredulity of Thomas is also observed among the group of Syro-Palestinian bronze censers that bear images of Gospel scenes, the vast majority of which belong to the seventh century. Of 95 examples, just six include the scene of the Incredulity of Thomas while 88 have narrative cycles that include the Holy Women at the Tomb⁽⁴⁾.

Among the rare depictions of the Incredulity of Thomas from the pre-Iconoclastic period, the earliest surviving examples are the fourth-century sarcophagus from S. Celso in Milan where Thomas is seen probing the exposed wound of Christ's right side⁽⁵⁾ and that of the late fourth-century sarcophagus-fragment from the Museo Nazionale in Ravenna that depicts Christ raising his left arm to reveal the wound that

(2) *Il Tetraevangelo di Rabbula*, Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, *Plut.* 1.56: *L'illustrazione del Nuovo Testamento nella Siria del VI Secolo*, ed. M. BERNABÒ, Rome, 2008, pp. 105-108, pl. 25.

(3) GRABAR, *Martyrium*, p. 190 and p. 266; IDEM, *Les voies de la création en iconographie chrétienne*, Paris, 1994², p. 213; A. KARTSONIS, *Anastasis: The Making of An Image*, Princeton, 1986, p. 21; G. W. MOST, *Doubting Thomas*, Cambridge, MA, 2005, p. 172 and A. MURRAY, *Doubting Thomas in Medieval Exegesis and Art*, Rome, 2006, pp. 34-39.

(4) RICHTER-SIEBELS, *Die palästinensischen Weihrauchgefäße*, pp. 43-46. For discussion of the dating of the group, see pp. 262-270.

(5) J. WILPERT, *I sarcophagi cristiani antichi*, II, Rome, 1932, pp. 331; THUNØ, *Image and Relic*, p. 110, fig. 110; and MOST, *Doubting Thomas*, p. 168, fig. 3.

Thomas touches⁽⁶⁾. A slightly later piece, now in the British Museum, is the ivory plaque of c. 420-430 from Rome that also exhibits Thomas placing his index finger into the wound on Christ's left side⁽⁷⁾. The earliest monumental example of the Incredulity of Thomas is the sixth-century mosaic in the church of Sant' Apollinare Nuovo in Ravenna where Christ is shown revealing his wounded left side as Thomas bows before him in the presence of the disciples⁽⁸⁾. Assigned to the sixth/seventh-century is a pilgrim's lead ampulla now in Monza (Fig. 1)⁽⁹⁾. In this representation, the Lord grasps Thomas hand and directs the disciple's probing finger into his right side while the other disciples look on. Above the scene is the inscription from John's Gospel recounting the dramatic moment (20:28), Ο ΚΥ ΜΟΥ ΚΑΙ Ο ΘΕΟΣ ΜΟΥ ('Ο Κύριός μου και ὁ Θεός μου - My Lord and my God), that is, Thomas' proclamation of faith made after touching Christ's wound. Also belonging to the sixth/seventh century are two similar gold medallions that

(6) S. MURATORI, *La più antica rappresentazione della incredulità di San Tommaso*, in *Nuovo bullettino di archeologia cristiana*, 17 (1911), pp. 39-58; G. BOVINI, *Corpus della scultura paleocristiana bizantina ed altomedioevale di Ravenna*, II, Rome 1968, no. 6, fig. 6; and F. DEICHMANN, *Ravenna: Hauptstadt des spätantiken Abendlandes*, I, *Geschichte und Monumente*, Wiesbaden, 1969, p. 82, fig. 145.

(7) Most of the literature dealing with this plaque presents the scene as the Incredulity of Thomas: W. VOLBACH, *Elfenbeinarbeiten der Spätantike und des frühen Mittelalters*, Mainz, 1952, no. 116; *DAEL* XV, 2, cols. 2273-2274; SCHILLER, *Ikongraphie der christlichen Kunst*, III, p. 108, RBK, col. 376; K. WEITZMANN (ed.), *Age of Spirituality: Late Antique and Early Christian Art, Third to Seventh Century*, New York, 1979, no. 452; KARTSONIS, *Anastasis*, p. 20; D. BUCKTON (ed.), *Byzantium: Treasures of Byzantine Art and Culture*, London, 1994, no. 45; THUNØ, *Image and Relic*, p. 110; PEERS, *Sacred Shock*, p. 42; and MURRAY, *Doubting Thomas*, p. 38. On the other hand, in the exhibition, G. FINALDI (ed.), *The Image of Christ*, London, 2000, no. 43, the scene on this ivory plaque is identified as the Mission of the Apostles. More recently, in J. SPIER (ed.), *Picturing the Bible*, New Haven, 2007, no. 57, the image is regarded as evoking simultaneously the Incredulity and the Mission of the Apostles.

(8) DEICHMANN, *Ravenna*, pp. 188-189, pls. 209-213 and G. BOVINI, *Ravenna*, New York, 1971, fig. 60.

(9) A. GRABAR, *Ampoules de Terre Sainte (Monza-Bobbio)*, Paris, 1958, Monza no. 9, pp. 24-26, pl. 15 and G. VIKAN, *Byzantine Pilgrimage Art*, Washington, DC, 1982, pp. 24-25. For a second contemporary but poorly preserved ampulla of the Bobbio Group bearing a similar image of the Incredulity of Thomas, see GRABAR, *Ampoules*, Bobbio no. 10, p. 37, pl. 42.



FIG. 1. — The Incredulity of Thomas: lead ampulla, Monza, Cathedral Treasury, no. 9, 6th/7th century (photo : after G. PEERS, *Sacred Shock : Framing Visual Experience in Byzantium*, University Park, PA, 2004, Fig. 33).



FIG. 2a-b. — Obverse and Reverse of : The Incredulity of Thomas: gold medallion, New York, American Numismatic Society, no. 0000.999.51006, 6th/7th century (photo : American Numismatic Society).

depict the scene of the Incredulity of Thomas, one in Berlin⁽¹⁰⁾ and the other, surviving in better condition and published here for the first time, is in the collection of the American Numismatic Society, New York (Fig. 2). The images found on these two resemble those found on the Monza ampullae discussed above : Christ stands in the midst of two rows of Apostles while grasping Thomas' wrist with his right hand so that the disciple may easily discover the wounds of the Crucifixion. Above the scene is Thomas' exclamation of faith as found on the ampulla : +O KC MOY KAI O ΘEOC MOY (My Lord and my God) (John 20, 28) while below the figures appears the first portion of Christ's response in three lines : +OTI EOPAKAC+ - ME ΠΕΠΗCTEY - KAC (Because thou hast seen me, thou hast believed ?) (20, 29).

The last three examples cited above, that is the Monza ampulla and the two gold medallions, come from the realm of small, personal objects associated with the expression of personal piety. Close to this milieu, we are now happy to add a new, early Byzantine image of the Incredulity of Thomas from sigillography (Fig. 3). Our lead seal, belonging to a private

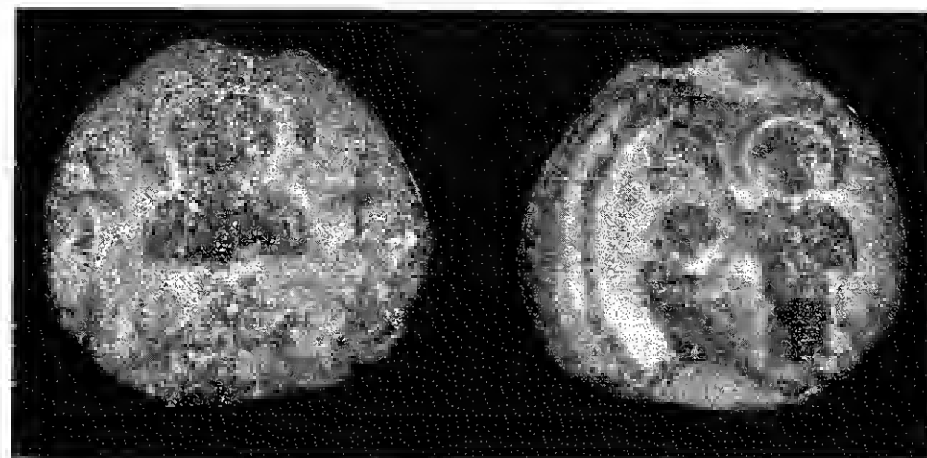


FIG. 3. — Obverse : Bust of the Virgin and Child; Reverse : The Incredulity of Thomas : lead seal, private collection, 6th century (photo : courtesy of the owner of the seal).

(10) See A. EFFENBERGER and H.-G. SEVERIN, *Das Museum für spätantike und byzantinische Kunst*, Berlin, 1992, no. 56.

(11) The seal appeared in Classical Numismatic Group Electronic Auctions, 31 January 2007, Auction 157, Lot 412. For a description and photograph of the Lot, see <http://www.cngcoins.com/Coin.aspx?CoinID=100208> (accessed 14 January 2010).

collection, may be assigned to the sixth century based upon design, iconography and inscription⁽¹¹⁾. It measures 15mm x 16mm. The obverse bears a bust length representation of the Virgin and Child flanked by crosslets above the remains of an unreadable cruciform monogram that is flanked by six-pointed stars⁽¹²⁾. The reverse has the image of the Incredulity of Thomas with a staurogram, a monogram consisting of the Greek letters *tau* and *rho*, in the upper left segment of the field. In this sphragistic example of the Incredulity, Thomas approaches from the left, head and body bowed in reverence, as he extends his right hand to touch the wound on Christ's right side created by the soldier's piercing with his lance at the time of the Crucifixion (John 19, 34 and 20, 27). The Lord is seen raising his right arm to reveal the wound while he holds a Gospel book in his left.

The bust-image of the Virgin and Child flanked by small crosses is a common depiction on seals bearing religious figural imagery from the pre-Iconoclastic period. Among 549 published seals with religious figural imagery and assigned to the sixth, sixth/seventh and seventh centuries, 353, or 64.3%, have such an image of the Virgin and Child. The use of a bust in combination with a monogram, however, is rare among seals. It is, on the other hand, found in other media. The combination is reminiscent of the design of two well-known glass coin weights. One is preserved in Paris: a *nomisma* weight bearing the bust-length figure of a nimbate emperor above a box-monogram; the second, in the British Museum, is a *nomisma* weight decorated with a cruciform monogram in the lower field, a nimbate bust in the upper field, and a circular inscription referring to the emperor Justinian⁽¹³⁾. If the weights are a guide, one would be inclined to date our seal to the later years of the reign of

(12) Although heavily corroded, one can see at the top of the vertical bar of the cruciform monogram the ligature *omicron/upsilon* and at right, terminating the horizontal bar, a lunate *sigma*. The letter, or combination of letters, at left is unclear. One has the impression that one is looking at the letter *chi* in ligature with the letter *kappa*. It is uncertain, moreover, if the vertical bar of the monogram has a letter at the bottom. If so, the letter failed to be imprinted. Due to a lack of clarity regarding key elements we hesitate to postulate a reading and prefer to focus on the field's overall design.

(13) For illustrations of the two weights, see S. BENDALL, *Byzantine Weights. An Introduction*, London, 1996, p. 63, nos. 192 and 184, respectively. See also no. 201.

Justinian. This conclusion is reinforced by the consideration that one would expect the use of stars as flanking devices to occur after 550.

Our example of the Incredulity of Thomas on the reverse of the seal proves to be a unicum among the sphragistic material. From a personal database of 8,852 published lead seals bearing religious figural imagery, no other example of this Gospel scene is found. The absence of the representation of this New Testament event on seals parallels its relative rarity among all media belonging to the pre-Iconoclastic period. The presence of the staurogram would tend to associate our seal with ornaments of the sixth century. Among datable examples we note that a staurogram is found as secondary ornament on coins as early as a *semmissis* of Anastasios I (491-518) and a *semmissis* of Justin I (518-527). It is used regularly as subsidiary ornament on provincial coinage of Justinian I (527-565) and forms the main type on the reverse of small silver coins minted in Ravenna during the later years of Justinian's reign. It disappears from coinage during the reign of Maurice (582-602). We emphasize the staurogram for two reasons: one is that its appearance on our seal suggests that the object does not date after 600; the second is that among seals the employment of a staurogram is quite rare. This is an important consideration since among seals the use of stars flanking a monogram is also unusual and so too is a design in which a bust is set above a monogram. All these aspects argue that the general layout and specific ornament of our seal was inspired by non-seal prototypes.

In the image of our seal, Christ, nimbed, is shown raising his right arm for Thomas, shown without a nimbus, to examine the wound. In the contemporary examples of the Incredulity provided by the Monza ampullae and the two gold medallions, the Lord is shown dramatically grasping Thomas' wrist and leading the disciple's hand to investigate the side-wound. On the Syro-Palestinian censers referred to above, all six examples also portray Christ grasping Thomas' wrist and actively introducing the probing of his own flesh⁽¹⁴⁾. Klaus Wessel and Ioanna

(14) RICHTER-SIEBELS, *Die palästinensischen Weihrauchgefäße*, p. 275, no. 4, Bagdad, National Museum, fig. 189; p. 283, no. 20, Dresden, Staatliche Kunstsammlungen, Skulpturensammlung im Albertinum, no. ZV 2673 (currently in Berlin); p. 285, no. 21, fig. 191, Yerevan, State Historical Museum, no. 1265; p. 288, no. 28, Florence, Palazzo del Bargello, no. 241C; p. 293, no. 37, Cairo,

Christoforaki have identified the motif of Christ actually grasping the wrist of Thomas as the "Oriental" type of this iconography as compared to those images that depict Christ with a raised arm, exposing his side passively for Thomas freely to examine the scarred body⁽¹⁵⁾ while Ilse Richter-Siebels has cautioned against such rigid geographical typologies⁽¹⁶⁾.

In John's Gospel account of the appearance of the resurrected Christ to the disciples and the doubting Thomas who desires to have material proof of the Resurrection the text does not specify which side of Christ bore the lance wound and earlier in the same Gospel, when narrating the events of the Crucifixion, the text again does not indicate which side of Christ was pierced (19, 34). This ambiguity is reflected in the visual examples presented above. It is only after the period of Iconoclasm that the iconography of the event is standardized to depict Christ's lance-wound on his right as in the tenth-century ivory plaque now in Dumbarton Oaks⁽¹⁷⁾.

In the early Byzantine period, patristic commentaries on the periscope of Thomas in John's Gospel highlight two central dogmatic themes: that the presence of the marks of the nails and wound of the lance on Christ's body gave material proof to the reality of the Resurrection and that the wounds testify to the identity of the one and same crucified and resurrected Lord⁽¹⁸⁾. These commentaries, however,

Coptic Museum, no. 5144; and p. 319, no. 84, fig. 190, Vienna, Private Collection. The author, p. 248 and p. 257, observes "western influences" regarding the censers in Dresden, Yerevan and Florence and reassigns them to the late eleventh or twelfth century, regarding them as products of Crusader workshops in Palestine. The later dating is maintained by EFFENBERGER and SEVERIN, *Das Museum für spätantike und byzantinische Kunst*, no. 115 and CHRISTOFORAKI, *An Unusual Representation of the Incredulity*, pp. 76-77. Obviously, the redating of the three specimens makes the three early examples of the Incredulity of Thomas even more rare among the pre-Iconoclastic bronze censers.

(15) RBK, II, col. 385 and CHRISTOFORAKI, *An Unusual Representation of the Incredulity*, p. 73.

(16) RICHTER-SIEBELS, *Die palästinensischen Weihrauchgefäße*, pp. 155-157.

(17) H. EVANS and W. WIXOM (eds.), *The Glory of Byzantium: Art and Culture of the Middle Byzantine Era, A. D. 843-1261*, New York, 1997, no. 94A.

(18) For example, see JOHN CHRYSOSTOM, *In Sanctum Joannem Apostolum et Evangelistam*, in PG, 59, col. 474, 22-25, "...ἀλλ' ὥστε πιστευθῆναι τὴν ἀνάστασιν, τοῦτο δείκνυται, καὶ ὥστε μαθεῖν, ὅτι αὐτὸς ἦν ὁ σταυρωθεὶς, καὶ οὐκ ἄλλος ἀντὶ αὐτοῦ ἀνέστη. Διὰ τοῦτο ἀνέοτη ἔχων τὰ σημεῖα τοῦ σταυροῦ,..." (for an

also stress how after Thomas made his proclamation of faith and Christ responded, "because thou hast seen me, thou hast believed: blessed are they that have not seen, and yet have believed" (21, 29), that all believers who come after the biblical event could participate personally in the blessing and salvific event of the Resurrection⁽¹⁹⁾. Furthermore, by allowing Thomas to examine Christ's wounds, the Lord exhibited his loving kindness for the sake of saving even a single soul despite that individual's unworthiness⁽²⁰⁾. This aspect of personal and vicarious participation in the saving events of the Resurrection and the Incredulity of Thomas links the thought-world of the commentaries to that which produced early Byzantine pilgrimage art, especially the sixth/seventh-century ampullae from Jerusalem. As noted above, two of these ampullae bear the scene of the Incredulity of Thomas. Gary Vikan⁽²¹⁾ and

English translation, see *John 11-21*, ed. J. ELOWSKY [*Ancient Christian Commentary on Scripture*, IV, B], Downers Grove, IL, 2007, p. 370) and CYRIL OF ALEXANDRIA, *In Joannis Evangelium*, in PG, 74, col. 729, 43-45, "...τοὺς τύπους ἔδειξε τῶν ἡλῶν, καὶ παρ' αὐτὸ τὸ εἰκὸς ὄφθεις διὰ τὸ πᾶσι ουμφέρον, καὶ ἵνα τὸ τῆς ἀναστάσεως πεπράχθαι μυστήριον ἀναμφιλόγως πιστεύωμεν, οὐχ ἑτέρου τινὸς ἐγγηγερμένου σώματος, ἀλλὰ τοῦ παθόντος τὸν θάνατον" (for an English translation, see *Commentary on the Gospel According to S. John*, II, trans. T. RANDELL [*A Library of the Fathers of the Holy Catholic Church*, 48], London, 1885, p. 686). See also MOST, *Doubting Thomas*, p. 143 and MURRAY, *Doubting Thomas*, pp. 41-42.

(19) For example, see JOHN CHRYSOSTOM, *In Sanctum Joannem Apostolum et Evangelistam*, in PG, 59, col. 474, 7-9, "Ἐνταῦθα δὲ οὐ τοὺς μαθητὰς μακαρίζει μόνους, ἀλλὰ καὶ τοὺς μετ' ἐκείνους πιστεύοντας" (for an English translation, see *Commentary on Saint John the Apostle and Evangelist*, trans. Sister THOMAS AQUINAS GOGGIN [*The Fathers of the Church*, XLI], New York, 1960, p. 460); CYRIL OF ALEXANDRIA, *In Joannis Evangelium*, in PG, 74, col. 724, 26-29, "Παιδευόμεθα τοίνυν, ὀλιγοπιστήροισιν ἡμέρα τοῦ μακαρίου Θωμᾶ, ὅτι τὸ τῆς ἀναστάσεως μυστήριον περὶ τὸ γήϊνον ἡμῶν ἐνεργεῖται σῶμα, καὶ ὡς ἐν ἀπαρχῇ τοῦ γένους ἐν Χριστῷ" (for an English translation, see *John 11-21*, p. 368); CYRIL OF ALEXANDRIA, *In Joannis Evangelium*, in PG, 74, col. 736, 43-44, "Διὸ μακαρίους ἀποφαίνει τοὺς καὶ δίχα τοῦ ἰδεῖν πιστεύοντας" (for an English translation see *Commentary on the Gospel According to S. John*, II, p. 692). See also MOST, *Doubting Thomas*, p. 142.

(20) JOHN CHRYSOSTOM, *In Sanctum Joannem Apostolum et Evangelistam*, in PG, 59, col. 473, 23-27, "Σὺ δὲ ὅταν ἴδῃς αὐτὸν ἀπιστοῦντα τὸν μαθητὴν, ἐννόησον τοῦ Θεοῦ τὴν φιλανθρωπίαν, πῶς καὶ ὑπὲρ μιᾶς ψυχῆς δείκνυοιν ἑαυτὸν τραύματα ἔχοντα, καὶ παραγίνεται ἵνα διασώσῃ καὶ τὸν ἕνα, καίτοι τῶν ἄλλων παχύτερον ὄντα." (for an English translation, see JOHN CHRYSOSTOM, *Commentary on Saint John the Apostle and Evangelist*, p. 458). See also MURRAY, *Doubting Thomas*, p. 29.

(21) VIKAN, *Byzantine Pilgrimage Art*, pp. 24-25.

Glenn Peers⁽²²⁾ have stressed that the biblical scenes on such objects not only evoked the Gospel accounts but enabled the pilgrims' mimetic participation in the transfiguring events as they visited the Holy Land and returned home with the ampullae containing blessed oil from the various pilgrimage sites, thus recurrently experiencing the miracles and their transformative effect. This is especially relevant for the Incredulity of Thomas in which the acts of touching and seeing are integral to the Gospel event and the pilgrim's participatory experience.

Our seal, which is contemporary with the ampullae, bears a similar depiction of the Incredulity of Thomas on its reverse. When attached to a written document, the sphragistic image would have echoed the verbal image created by the third strophe (vv. 1-4) of the contemporary, sixth-century *kontakion* dedicated to the Incredulity of Thomas by Romanos the Melodist:

For truly the boundary line of faith was subscribed for me
By the hand of Thomas; for when he touched Christ he became like the
pen of a fast-writing scribe which writes for the faithful. From it
gushes forth faith⁽²³⁾.

The owner of our seal has arranged for a unique combination of images. The depiction of the Virgin and Child testifies to the reality of the Incarnation. The flesh that Christ received from the Theotokos is the same flesh that was wounded, crucified, resurrected and eventually examined by Thomas enabling him to make his proclamation of faith. By placing these two images on his seal, the owner of this piece visually expresses his own belief in these dogmatic truths and also in the hope of his own personal participation in their saving outcome.

The Archbishop Iakovos Library,
Holy Cross Greek Orthodox School of Theology,
Brookline, MA, USA.

John COTSONIS,
jcotsonis@hchc.edu

2500 Wisconsin Ave., NW,
#927 Washington, DC 20007, USA.

John NESBITT,
johnwnesbitt@gmail.com

(22) PEERS, *Sacred Shock*, pp. 41-42.

(23) *Sancti Romani Melodi Cantica: Cantica Genuina*, ed. P. MAAS and C. TRYPANIS, Oxford, 1963, p. 235, "Υπεγράφη γὰρ βεβαίως ἐμοὶ ὁ ὅρος ταύτης τῆς πίστεως / διὰ τῆς τοῦ Θώμα χειρὸς Χριστοῦ γὰρ ἀψαμένῃ / ὡς κάλαμος γραμματέως ἐγένετο ὀξυγράφου / γράφουσα πιστοῖς, ἔνθεν ἡ πίστις πηγάζει." For the English translation, see *John 11-21*, p. 371.

SUMMARY

This article is the first publication of a lead seal from a private collection that bears the image of the Incredulity of Thomas. Based upon epigraphy and decorative motifs the seal is assigned to the sixth century. It is the only known sphragistic example of the image of the Incredulity of Thomas and its iconography is compared to other contemporary examples in other media, especially objects of pilgrimage art, among which is a sixth-century gold medallion bearing a similar image, also published for the first time. The image of the seal reflects the thought world of contemporary pilgrimage art and homiletical literature that stresses the believer's transformative participation in Thomas' faith in the reality of Christ's saving Resurrection.

IMPERIAL POWER AND ITS SUBVERSION IN
EUSTRATIUS OF CONSTANTINOPLE'S LIFE AND
MARTYRDOM OF GOLINDUCH (C. 602)

Early in the year 590, a strange Persian noblewoman named Golinduch appeared in a village in Roman Mesopotamia claiming to have suffered martyrdom for the Christian faith under the Persian king, Hormizd IV (579-590) (1). Martyrdom, of course, means death and to have died for her faith was precisely what Golinduch, alive and well as the guest of Bishop Stephen of Hierapolis, claimed for herself: she was a living martyr, an unmistakable symbol of the barbarity of the Persian kings and their fierce, but ultimately futile, hostility towards the victorious Christian faith. It was a *cause célèbre* that did not fail to attract the attention of the imperial court at Constantinople. Having foretold that political upheaval in the Sassanian kingdom would raise Hormizd's heir, Khusro II, to the throne, Golinduch died on Roman soil in 591. Yet for years to come her extraordinary story continued to excite the imagination of the Christian empire's literate public and a number of Lives were composed to record and celebrate her tale. The first of these was written, probably in Syriac, by Bishop Stephen himself, Golinduch's official host at Hierapolis, very soon after Golinduch's death in 591 (2). This Life

(1) See above all P. PEETERS, *Sainte Golindouch, martyre perse* († 13 juillet 591), in *AB*, 62 (1944), pp. 74-125. Peeters infers that Golinduch's entry into the Roman empire occurred during the disorder that accompanied the revolution against Hormizd during the summer of 590. He admits, however, that on this point Eustratius, Golinduch's hagiographer here, is clearly confused, since at a later point in his Life of the holy woman, the hagiographer has her, already on Roman territory at Hierapolis, foresee Hormizd's overthrow. See further M. WHITBY, *The Emperor Maurice and his historian: Theophylact Simocatta on Persian and Balkan warfare* (Oxford Historical Monographs), Oxford, 1988, pp. 292-296.

(2) EVAGRIUS SCHOLASTICUS, *Ecclesiastical History* 6.20, J. BIDEZ and L. PARMENTIER (eds.), London, 1898, p. 234 = M. WHITBY, *The Ecclesiastical History of Evagrius Scholasticus* (Translated Texts for Historians, 33), Liverpool, 2000, p. 310. The passage is cited below. See also P. ALLEN, *Evagrius Scholasticus, the Church Historian*

is now lost, although it seems to survive, largely unaltered, in a medieval Georgian translation (3). The second Life we owe to Eustratius, a priest of the Great Church at Constantinople, who, on the eve of Phocas's rebellion against the Emperor Maurice (582-602) in 602, composed in Greek a heady new version of Golinduch's Life (4).

Eustratius is better known to historians as the biographer of Patriarch Eutychius of Constantinople (553-565, 577-582), his patron, and the author of an apology for the Christian saints' cult entitled, *On the State of Souls after Death* (5). But at the end of his account of Golinduch's story, Eustratius claimed that he was the first to have written down the holy woman's travails. This he accomplished, he says, through his own first-hand conversations with those who had been eyewitnesses of the saint a decade earlier. Among these was the recently deceased Domitian, archbishop of Melitene since 577/578 and the emperor's kinsman and most important adviser, although Eustratius implies that he had access to unnamed other witnesses as well (6). In reality, it has been convincingly shown that Eustratius's Greek *Life of Golinduch* drew heavily, if not exclusively, on what is assumed to have been an earlier Greek rendering of Stephen of Hierapolis's Syriac Life (7). While Eustratius's Life does include some material not found in

(*Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et documents*, 41), Louvain, 1981, pp. 263-265.

(3) See G. GARITTE, *La passion géorgienne de sainte Golindouch*, in *AB*, 74 (1956), pp. 405-440 at pp. 420-421, repr. in G. GARITTE, *Scripta disiecta 1941-1977*, I (*Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain*, 21), Louvain-la-Neuve, 1980, pp. 212-247.

(4) This can be found in A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας*, IV, St Petersburg, 1897 (= Brussels, 1963), pp. 149-174, and V, St Petersburg, 1897 (= Brussels, 1963), pp. 395-396.

(5) We are fortunate in possessing excellent critical editions of both texts: *Eustratii Presbyteri Constantinopolitani: Vita Eutychii Patriarchae Constantinopolitani*, ed. C. LAGA (CCSG, 25), Turnhout - Leuven, 1992; *Eustratii Presbyteri Constantinopolitani: De statu animarum post mortem*, ed. P. VAN DEUN (CCSG, 60), Turnhout - Leuven, 2006). On Eutychius, see M. WHITBY, *Eutychius, Patriarch of Constantinople: an epic holy man*, in M. WHITBY, Ph. HARDIE, M. WHITBY (eds.), *Homo Viator: Classical Essays for John Bramble*, Bristol, 1987), pp. 297-308.

(6) EUSTRATIUS OF CONSTANTINOPLE, V. Gol. 26. On Domitian, see WHITBY, *Emperor Maurice*, p. 14.

(7) P. VAN DEN VEN, *L'accession de Jean le scholastique au siège patriarcal de Constantinople en 565*, in *Byz.*, 35 (1965), pp. 320-352 at p. 330, n. 2. This makes

the Syriac original, this can be attributed more to Eustratius's own creativity than any previously untapped sources⁽⁸⁾. Almost all the 'new' material found in Eustratius's account consists either of biblical and hagiographical analogies designed to bolster the credentials of Golinduch's story or tendentious prayers for the emperor which Eustratius puts in holy woman's mouth. This paper will focus particularly on these prayers in an effort to understand the context and purpose behind Eustratius's re-writing of Golinduch's tale.

This paper will consider Eustratius's Greek telling of Golinduch's tale not so much to extract information about Golinduch herself as to explore Eustratius's motivations as a hagiographer in the last days of Maurice's reign at the beginning of the seventh century⁽⁹⁾. It will be argued that, from this point of view, Eustratius's *Life of Golinduch* offers a precious window on to the uses which the cult of saints was put in the Christian empire of early Byzantium, and specifically the imperial government's manipulations of the saints' cult at the end of the sixth century. If we are to answer why Eustratius chose to compose a Greek version of the Life of a figure who appears at first as a rather obscure and dangerously visionary Persian holy woman with few apparent credentials for her tale, we must look to the Life's immediate context and, specifically, the meaning Golinduch's story might have held for Eustratius's audience at Constantinople on the eve of the revolution that would bring down Maurice's government. As we shall see, the themes of power and its subversion are threaded throughout Eustratius's narrative. It will be argued that Eustratius perceived the propaganda value implicit in the details of Golinduch's extraordinary story and that he manipulated the story's re-telling for largely political ends.

Eustratius's claim in his Life to be the first to have composed a biography of the saint even more suspicious.

(8) GARITTE, *Passion géorgienne*, pp. 410, 422.

(9) The only detailed analysis of Eustratius's purposes as Golinduch's hagiographer is by C. LAGA, *Eustratius van Constantinopel: de mens en zijn werk*, unpublished PhD dissertation, University of Leuven, 1958, esp. pp. 47-59. I depart from him on two points: first, I accept Peeters' grounds for dating the text to 602 (rather than more vaguely to the period 592-602, which Laga preferred); and secondly, by being more interested in the subversive arguments Eustratius was attempted to counter through the production of his Life than the positive propaganda message which Laga considered it designed to deliver.

In a way that is substantially more pronounced than in the Georgian version of the original Syriac Life, Golinduch emerges in Eustratius's account as a canvas for projecting the lofty aspirations but also the profoundly unsettling anxieties which beset the rulers of the Christian empire at the end of the sixth century, and which Maurice's government felt perhaps particularly acutely.

In addition to the two Lives (Stephen's and Eustratius's), other accounts of Golinduch also circulated⁽¹⁰⁾. In Evagrius's *Ecclesiastical History* we hear of Golinduch, 'the living martyr' (μάρτυς ζώσα), whose Life, Evagrius notes, had been written down by Stephen, the contemporary bishop of Hierapolis⁽¹¹⁾. Although he was certainly aware of its existence, Evagrius had not necessarily read Stephen's account and his mention of Golinduch can be interpreted as suggesting that her fame had also begun to spread by oral report, even if at this early period the woman's memory had been associated inextricably with the name of her hagiographer⁽¹²⁾. But Golinduch's story continued to be told into the seventh century. Along with Eustratius's 'new' Life from 602, both Theophylact Simocatta and John of Nikiu knew it and thought it worthy to repeat important parts of the saint's story (although both curiously neglected to mention her martyrdom), and a third account existed from the hand of an unknown tenth-century author whose information concerning Golinduch was later incorporated into Nicephorus Callistus's *Ecclesiastical History*⁽¹³⁾. Like Eustratius, all of these writers ultimately relied on what must have been an earlier Greek rendering of Stephen of Hierapolis's original Syriac Life⁽¹⁴⁾. Nevertheless, that they considered her story worth repeating permits us to think of the seventh-century

(10) GARITTE, *Passion géorgienne*, p. 423.

(11) EVAGRIUS SCHOLASTICUS, *Ecclesiastical History* 6.20, BIDEZ and PARMENTIER (eds.), p. 234 = WHITBY, *Ecclesiastical History*, p. 310.

(12) ALLEN, *Evagrius*, p. 259.

(13) THEOPHYLACT SIMOCATTA, *History*, 5.12 = M. WHITBY and M. WHITBY, *The History of Theophylact Simocatta*, Oxford, 1986, pp. 148-149; JOHN OF NIKIU, *Chronicle*, 96 = R. H. CHARLES, *The Chronicle of John, Bishop of Nikiu*, London, 1916, pp. 155-156.

(14) GARITTE, *Passion géorgienne*, pp. 408, 413, 416; cf. PEETERS, *Sainte Golindouch*, pp. 94-103. For Theophylact, see also WHITBY, *Emperor Maurice*, pp. 236-237; and T. OLAJOS, *Les sources de Théophylacte Simocatta, historien (Byzantina Neerlandica, 10)*, Leiden, 1988, pp. 68-82. On Nicephorus Callistus, note also ALLEN, *Evagrius*, pp. 258-9, who affirms that it was Stephen's Life itself that Nicephorus knew.

accounts – Eustratius's included – as lingering reflections of the considerable celebrity *éclat* which Golinduch's cause achieved across the East Roman world at the end of the sixth century⁽¹⁵⁾. This paper will argue that Golinduch's fame at this time was not fortuitous. Rather, it owed much to the efforts of the imperial government, under the pious Emperor Maurice, which rapidly identified the political value to be obtained from Golinduch's unexpected appearance inside the imperial frontier⁽¹⁶⁾. Eustratius's *Life* from 602 should be viewed as a renewed (albeit tragically unsuccessful) attempt by Maurice's government to re-appropriate and disseminate her tale in accordance with its own purposes in a period of acute stress⁽¹⁷⁾.

The emperor and the saints' cult in late sixth-century Constantinople

In a series of brilliant articles on religion and politics in late sixth-century Constantinople, Averil Cameron has identified the increasingly politicised role of holy objects (images but also saints' relics) in public life as a feature of imperial policy throughout the reigns of all three emperors of the later sixth century, Justin II (565-578), Tiberius II (578-

(15) Surprisingly, perhaps, given the extent of western knowledge of Byzantine events at the end of the sixth, Golinduch does not appear to have become known in the west. At Rome, among his surviving works, Pope Gregory the Great (590-604) does not speak of her, although he was certainly well placed to do so, being clearly aware of Domitian's attempts to convert the refugee Khusro II to Christianity: see PEETERS, *Sainte Golindouch*, p. 120. Neither does Gregory of Tours appear to know of the holy woman, despite being otherwise well informed of affairs in the eastern empire. See A. CAMERON, *The Byzantine sources of Gregory of Tours*, in *Journal of Theological Studies*, 26 (1975), pp. 421-426; repr. in EADEM, *Continuity and Change in Sixth-Century Byzantium (Variorum Collected Studies Series, 143)*, London, 1981, n° XV.

(16) Even the Georgian version of the Syriac *Life* places a number of imperial officials in close and active proximity with the 'living martyr': GARITTE, *Passion géorgienne*, p. 417.

(17) Thus, LAGA, *Eustratius van Constantinopel*, p. 54: 'Zijn werk heeft niet alleen een retorisch, maar ook een politiek doel. [...] de 'Passio' moet geschreven zijn op een tijdstip waar de verdediging van Mauritijs' persoon en zijn politiek nodig was.' For the social and political tensions late sixth-century emperors, including Maurice, had to face, see P. SARRIS, *Economy and Society in the Age of Justinian*, Cambridge, 2006, pp. 200-227.

582) and – especially, for our purposes here – Maurice (582-602)⁽¹⁸⁾. The Virgin Mary, with her images and relics, was ultimately the greatest beneficiary of this process, emerging, even before the end of the sixth century, as Constantinople's supreme divine patroness. But the imperial government's purpose, Cameron contended, in drawing public attention to the benefits and privileges that flowed from the Virgin's protection of the capital was to elevate the nature of its own authority and enhance its sacrality⁽¹⁹⁾. That is to say that the later sixth-century emperors' cultivation of the cult of the Virgin as imperial protectress was fundamentally about asserting the divine sanction that existed for an imperial power that was being increasingly represented as absolute after God's. 'The message is always the same – to drive home the understanding of the emperor's special relationship with God, which gives him his earthly rule and which cannot be set aside'⁽²⁰⁾. Although the Virgin was perceived as being the most powerful and, correspondingly, the most desirable heavenly patron whose goodwill late sixth-century emperors sought out, there is abundant evidence, as Cameron recognised, that they also endeavoured to enlist a wide number of other cults, whether of images or saints⁽²¹⁾. Precisely because they served to raise the power and authority of the emperor and his government to a level beyond merely human justifications, these heavenly patrons

(18) A. CAMERON, *The early religious policies of Justin II*, in D. BAKER (ed.), *The Orthodox Churches and the West (Studies in Church History, 13)*, Oxford, 1976, pp. 51-67, esp. pp. 65-67; EADEM, *The Theotokos in sixth-century Constantinople: a city finds its symbol*, in *Journal of Theological Studies*, 29 (1978), pp. 79-108; EADEM, *Images of authority: elites and icons in late sixth-century Byzantium*, in *Past and Present*, 84 (1979), pp. 3-35. All of these are reprinted in CAMERON, *Continuity and Change*, articles X, XVI, and XVIII.

(19) CAMERON, *Images of authority*, p. 34: 'If the emperors could associate themselves with her, they too would position themselves between the divine and human hierarchies.'

(20) CAMERON, *Images of authority*, p. 18; also EADEM, *Theotokos*, pp. 100, 107-108.

(21) CAMERON, *Images of authority*, pp. 23-24. For imperial encouragement of a cult of images, see also E. KITZINGER, *The cult of images in the period before iconoclasm*, in *DOP*, 8 (1954), pp. 85-150 at pp. 125-127. Arguments downplaying the existence of image veneration in the period should be met with caution: M. DAL SANTO, *Text, image and the "visionary body" in early Byzantine hagiography: incubation and the rise of the Christian image cult*, in *Journal of Late Antiquity*, 4.1 (2011), pp. 31-54.

played a crucial role in the birth of a truly 'Christian monarchy' at Byzantium wherein 'the emperor was [...] the head of the body politic and the intermediary between God and his people on earth' (22). Finally, Cameron argued that the emperors' aim in enlisting the aid of such sainted benefactors was to achieve 'consensus', the 'resolution' of conflict and, ultimately, the 'cultural re-integration' of East Roman society around the figure of the emperor as God's representative (23). And in this, despite the disasters of Persian wars and Arab conquests, they were largely successful: Constantinople was hard-pressed but it did not fall (24).

There is a great amount of evidentiary force behind Cameron's thesis. The Emperor Maurice (who, among other things, instituted the feast of the Virgin's Assumption on 15 August), in particular, seems to have sought to acquire heavenly patrons and accumulate their relics at Constantinople with special enthusiasm and, indeed, remarkable consistency (25). From independent sources in Latin, Armenian, Greek and Syriac, we learn that Maurice and his government attempted to obtain for keeping in the capital saints' relics from many corners of the empire and beyond, including (in each case unsuccessfully) the head of St Paul the Apostle from Rome, the body of St Demetrius from Thessalonica and the corpse of St Daniel the Prophet from Persia (26). More successful was

(22) CAMERON, *Images of authority*, p. 34. Of course, Cameron recognises that East Roman political thought had been tending in this direction since the age of Constantine (at least), but sees it as only truly consummated in the almost seamless fusion of classical Roman and newer Christian ideologies that was achieved under Justinian's successors, above all Heraclius (610-641).

(23) CAMERON, *Images of authority*, pp. 23 ('integration'), 24 ('consensus'), 'cultural re-integration', 27 ('resolution').

(24) Thus, the sixth-century assertion of the emperor's divine authority 'gave to the still-existent but now for us highly obscure élite of Byzantium the strength and will to hang on until better days opened up their options once again': CAMERON, *Images of authority*, p. 35.

(25) On the Virgin's Assumption, see CAMERON, *Theotokos*, pp. 86-87; and B. E. DALEY, "At the hour of our death": *Mary's Dormition and Christian dying in late patristic and early Byzantine literature*, in *DOP*, 55 (2001), pp. 71-89.

(26) For Maurice's relic policy, see WHITBY, *Emperor Maurice*, pp. 22-23. Whitby overlooks Empress Constantina's request for the head of St Paul from the pope: see GREGORY THE GREAT, *ep.* 4.30 in *S. Gregorii Magni Registrum Epistolarum*, ed. D. NORBERG (*Corpus Christianorum. Series Latina*, 140), Turnhout, 1981, pp. 248-250, with discussion in J. McCULLOH, *The cult of relics in the letters and Dialogues of Gregory the Great: a lexicographical study*, in *Traditio*, 32 (1976), pp. 145-184.

the effort to obtain from Ctesiphon a painted image and 'skull cap' of the holy man who recently ascended the patriarchal throne of the Persian church (27). Living holy men from within the empire were also welcomed to the capital, among them St Theodore of Sykeon, who, his hagiographer reports, travelled to Constantinople (which he calls the 'divinely protected city', τῆ θεοφυλάκτῳ πόλει) at Maurice's invitation to bless the emperor and his ministers (28). This paper argues that, following what must have appeared to be her 'miraculous appearance' inside the empire, Maurice's government also attempted to enlist the 'living martyr' Golinduch as yet another heavenly benefactor in accordance with what looks very much like a co-ordinated policy of associating divine patrons with the imperial cause whenever the opportunity arose. Indeed, there are enough hints in the Georgian Life for us to speculate whether the story of the holy Golinduch was not, from the beginning, something which the government played a crucial role in creating (29). Yet the government's purposes are even more clearly visible in Eustratius's Greek Life than in the Georgian rendering of the putative Syriac original. The paper thus aims to present Eustratius's version of Golinduch's Life as a conscious attempt on the part of a spokesman of the imperial government to take Golinduch and her martyrdom firmly in hand and re-deploy the somewhat tendentious image of the holy woman that resulted for the benefit of the emperor and, specifically, for re-iterating the sacred sanction that existed for the power and authority of the imperial government at Constantinople.

Eustratius was sufficiently close to the centre of power to act as, in some sense, the regime's spokesman on this matter (30). The learned priest had been a leading member of Hagia Sophia's clergy since the days of Emperor Justinian and enjoyed extensive experience of life in

(27) See the *Chronicle of Se'ert*, A. SCHER AND R. GRIVEAU (ed. and trans.), *PO*, 13, 487-498.

(28) *Life of Theodore of Sykeon*, c. 82 in *La Vie de Théodore de Sykéon*, ed. and trans. A.-J. FESTUGIÈRE (*Subs.hag.*, 48), Brussels, 1970, p. 69 = E. DAWES AND N. H. BAYNES, *Three Byzantine Saints*, Oxford, 1948, p. 145.

(29) Even in the Georgian version Golinduch's story only comes to light as a result of the visit of Peter the Cubicularius to the east: GARITTE, *Passion géorgienne*, p. 417. Peter was charged with greeting the refugee Khusro into whose train Peeters speculated Golinduch had already been drawn: PEETERS, *Sainte Golindouch*, pp. 117-118.

(30) See LAGA, *Eustratius van Constantinopel*, p. 53.

the capital. His biography of Patriarch Eutychius was probably read before an audience that included the emperor and it has been said that 'tout le panégyrique est imprégné du respect de l'autorité impériale et de la personne du souverain' (31). His connections with Domitian, the emperor's nephew and archbishop of Melitene, whom he acclaims as the 'most holy and most blessed archbishop of my city' (τοῦ ἁγιωτάτου καὶ μακαριωτάτου ἀρχιεπισκόπου τῆς ἐμῆς πόλεως), seem to have been especially strong and deep (32). This description of Domitian is of critical importance for two reasons: first, it suggests that Eustratius's native city was not Constantinople, but Melitene, which would in turn confirm the grounds for his close relationship with Domitian, whose role in Golinduch's story he clearly emphasises at every opportunity (33); secondly, as Peeters pointed out long ago, Eustratius's use of the epithet μακαριώτατος for Domitian, who died on 12 January 602, indicates that the archbishop was dead by the time Eustratius composed his Life (34). Since Phocas's rebellion broke out against Maurice's government in November of that same year (and Maurice was clearly still in power when Eustratius was writing), he must have composed his version of Golinduch's Life during the relatively brief intervening period. Perhaps the anniversary of the saint's death on 13th July provided the occasion (35).

(31) VAN DEN VEN, *L'accession*, p. 333. See also A. CAMERON, *Eustratius's Life of the Patriarch Eutychius and the Fifth Ecumenical Council*, in *Kathegtria: Essays presented to Joan Hussey*, Camberley, 1988, pp. 244-245; repr. in A. CAMERON, *Changing cultures in Early Byzantium (Variorum Collected Studies Series, 536)*, Aldershot, 1996, n° I; EADEM, *Models of the past in the late sixth century: the Life of the Patriarch Eutychius*, in ed. G. CLARKE (ed.), *Reading the Past in Late Antiquity*, Rushcutters Bay, NSW, 1990, pp. 205-223, repr. CAMERON, *Changing*, n° II. Eutychius's memory was controversial because of his leading role at the notorious Fifth Ecumenical Council in 553.

(32) EUSTRATIUS OF CONSTANTINOPLE, *V. Gol.* 26 = PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Ἀνάλεκτα*, V, p. 395. Compare EUSTRATIUS OF CONSTANTINOPLE, *V. Gol.* 22 = PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Ἀνάλεκτα*, IV, p. 169: Δομετιανὸς ὁ ἁγιώτατος καὶ μακαριώτατος ἀρχιεπίσκοπος τῆς ἡμετέρας Μελιτινῶν μητροπόλεως. See also LAGA, *Eustratius van Constantinopel*, p. 57, where he describes Eustratius as a 'geschoolde priester uit Domitianus' kring', although it is doubtful that Golinduch's Life was, at Constantinople, a 'schier onbekend gebleven heiligenverhaal', as Laga supposes.

(33) LAGA, *Eustratius van Constantinopel*, pp. 49-51.

(34) PEETERS, *Sainte Golindouch*, p. 81; also WHITBY, *Emperor Maurice*, p. 306.

(35) On Phocas's seizure of government, see WHITBY, *Emperor Maurice*, pp. 24-27. The *Chronicon Paschale* offers a particularly precise chronology of events,

Thus, there is little reason to believe that Eustratius's purposes as the redactor Golinduch's Life were simply to record the Persian woman's story for a Greek audience that found the Syriac original inaccessible, not least because a Greek version seems already to have existed anyway. Rather, with his political connections in mind, we can appreciate why Eustratius dwells at much greater length than had the original Syriac author on Golinduch's commitment to and steadfast intercessions for the emperor, his ministers and the imperial capital. Indeed, the overall impression we are left with is that Eustratius's *Life of Golinduch* owed its origins as an expression of imperial propaganda. Yet there is remarkably more to Eustratius's Life than a display of God's support for the emperor's authority: there is also the suggestion in it that that authority and the divine sanctions claimed for it were contested. Eustratius seems to engage polemically with dissenting arguments that sought to subvert either the official line on Golinduch's personal credentials as one of the empire's saintly benefactors or, even more threateningly still, the government's attempt to manipulate the cult of the saints to this end generally. In other words, Eustratius does not merely *narrate*; rather, he seeks to *persuade* his audience of what he recounts, to dispel the doubts they apparently harboured in respect of it, even to overcome a certain opposition that dissented from the government's brazen manipulation of a cult which, perhaps, it appeared too openly to have created for itself. Indeed, it is telling in this respect that, despite her Persian origins, Golinduch was not remembered in any of the Syriac-speaking churches, but only in the imperial church at Constantinople (36). The exact identity of that opposition must remain unclear in view of the porous nature of the evidence at our disposal, but there are, as we shall see, reasons for linking them to the Aristotelian-inspired rationalists Eustratius rebutted in his earlier defence of the saints' cult in *On the State of Souls after Death* (37). In fact, it is curious that no previous

recording that Maurice fled the capital during the night of 22nd November 602: see M. WHITBY AND M. WHITBY, *Chronicon Paschale, 284-628 AD (Translated Texts for Historians, 7)*, Liverpool, 1989, p. 142.

(36) On Golinduch's lack of commemoration in the Syriac churches, see J.-M. FIEY, *Golinduch*, in *Enciclopedia dei Santi. Le Chiese Orientali*, II, Rome, 1999, col. 73; and IDEM, in C. LAWRENCE (ed.), *Saints Syriacques*, Princeton, 2004, p. 85.

(37) On this text, see esp. N. CONSTAS, *An Apology for the Cult of Saints in Late Antiquity: Eustratius Presbyter of Constantinople, On the State of Souls after Death*

study has noted the importance of the debate revealed in the latter text for interpreting Eustratius's *Life of Golinduch* (36). However that may be, with Golinduch an apparently self-proclaimed 'living martyr', the story Eustratius had to tell was certainly extraordinary and one can readily imagine that it must have required some explanation in order to be believable (39).

Golinduch's passion and martyrdom

As Golinduch's story is not well known (and no account of it exists in English), we shall begin by retracing the stages of Golinduch's tale as Eustratius tells it, making comparisons to the Georgian version of the supposed Syriac original where doing so helps to throw into relief the particular characteristics of Eustratius's tale.

According to Eustratius, Golinduch was a God-fearing Persian noblewoman who despised the marriage she had been forced to contract with a Magian priest (40). Answering her desire to worship the One True God, the guardian angel of the Persians appeared to Golinduch and cast the woman into a trance that lasted some three days (41). The angel led Golinduch on a tour of the next life, in which Golinduch was vouchsafed a vision of heaven and hell (42). As a result, Golinduch went secretly to the Christians, was baptised and assumed her baptismal name 'Mary' (although I shall keep to Golinduch throughout). Her husband tried

(CPG 7522), in *Journal of Early Christian Studies*, 10 (2002), pp. 267-285; and G. DAGRON, *L'ombre d'un doute : l'hagiographie en question, VI-XI^e siècles*, in *DOP*, 46 (1992), pp. 59-68; also J. HALDON, *Supplementary essay*, in V. S. CRISAFULLI and J. W. NESBITT (eds.), *The Miracles of St Artemios : A collection of miracle stories by an anonymous author of seventh-century Byzantium (The Medieval Mediterranean : Peoples, Economies and Cultures, 400-1453, 13)*, Leiden, 1997, pp. 33-73 at pp. 45-46.

(38) Peeters merely noted that Eustratius also happened to be the author of 'un traité de controverse auquel nous n'avons pas à nous arrêter' : PEETERS, *Sainte Golindouch*, p. 80.

(39) On the critical faculties of early Byzantine audiences of hagiography, see DAGRON, *L'ombre*.

(40) EUSRATIUS OF CONSTANTINOPLE, *V. Gol.* 3 (Magian priest).

(41) Eustratius spends some time justifying the notion that each nation has its guardian angel who leads the God-fearers in that nation to the worship of the Christian God. He gives the Prophet Daniel as an example : EUSRATIUS OF CONSTANTINOPLE, *V. Gol.* 3.

(42) EUSRATIUS OF CONSTANTINOPLE, *V. Gol.* 4 (vision of afterlife).

vainly to persuade her to apostasise, but when this failed, he denounced her to the Persian king, Khusro I (531-579) (43). Khusro's solution was to promise the woman that if she returned to her ancestral religion, he would take her as his own wife (44). When Golinduch fails to be persuaded, Khusro has the woman thrown into the notorious Prison of Oblivion, where she lingers in chains for eighteen years, surviving Khusro's death in 579 and the accession of the new king, Hormizd IV. Eustratius compares Golinduch to Daniel in the lions' den and calls Khusro a 'new Nebuchadnezzar', a term he already applied to the Persian king in his *Life of Eutychius* (45). Despite the punishments she was subject to, Eustratius affirms that Golinduch learnt to read the Scriptures and sing the psalms in Syriac 'through the other faithful men imprisoned with her' there, while she herself converted many unbelievers through her own example. Indeed, Aristoboulos, the imperial ambassador apparently sent between 582 and 590 on an otherwise unknown mission to negotiate an armistice with the Persians, heard of her plight and even obtained permission to make a pilgrimage to the suffering holy woman and take away filings from her chains as a blessing (εὐλογία) (46).

With Hormizd's accession, the Life asserts that Golinduch's punishments grew more severe. Eustratius siezes the description of her torments in order to adduce as many biblical typologies as he possibly can. For example, Eustratius recounts that Golinduch was whipped so severely that one of her breasts was cut in two (47). But just as God divided the Red Sea and joined it back together, so, Eustratius tells us, the breast was again made whole (48). Similarly, when Golinduch's torturers tie a sack of boiling oil around the woman's head and leave her to die,

(43) Note that Eustratius omits altogether the tradition recorded in the Syriac Life whereby Golinduch's conversion came about as a result of the preaching of Christian prisoners-of-war whom her husband held captive.

(44) EUSRATIUS OF CONSTANTINOPLE, *V. Gol.* 8. On this point, the Georgian Life is more coherent, having Golinduch's husband die before the woman's baptism (indeed, the angel foretold his death to her) : GARITTE, *Passion géorgienne*, p. 428.

(45) EUSRATIUS OF CONSTANTINOPLE, *V. Gol.* 9.

(46) The Georgian Life provides better information about Aristoboulos's mission than does Eustratius, although we hear of the mission from no other source : GARITTE, *Passion géorgienne*, pp. 410, 430.

(47) Of course, this recalls the passion of St Agatha : PEETERS, *Sainte Golindouch*, p. 86, n. 2.

(48) EUSRATIUS OF CONSTANTINOPLE, *V. Gol.* 10.

Eustratius compares her fate to that of the Three Innocents whom Nebuchadnezzar cast into the furnace. Like them, Golinduch emerged unharmed from her ordeal and singing an apposite psalm. As in the Georgian version, Eustratius reports that when later Golinduch used to tell of this episode she would speak of having rested, through God's mercy, in a light-filled chamber completely unaware of any pain.

Undeterred, Golinduch's torturers – 'most inhuman Babylonians' (ἀπανθρωπότεροι Βαβυλώνιοι) – threw the holy woman into a pit with an enormous snake, which, Eustratius informs us, he guessed the Persians probably worshipped in their impiety⁽⁴⁹⁾. But the Persians really should have known better since the Prophet Daniel and, later, the proto-she-martyr Thecla had already demonstrated Christians' skill in, as Eustratius nicely puts it, 'teaching lions how to fast' (τοὺς λέοντας νηστεύειν ἐδίδασκον)⁽⁵⁰⁾. Faced with the fearsome snake, Golinduch did the same: as she stood with arms outstretched in the shape of the Cross, 'Christ our God gave her power in her human nature "to trample on snakes, scorpions and every power of the enemy" (Lk 10.19)'⁽⁵¹⁾. Crucially, Eustratius's insistence that this miracle was performed in Golinduch's human nature corresponds exactly to the anthropology for saintly thaumaturgy which Eustratius developed in his *On the State of Souls after Death*, according to which the saints' miracles are to be understood as, properly speaking, the fruit of a seamless co-operation – synergy (συνέργεια) – between divine and human energies in the saints' own human person or hypostasis⁽⁵²⁾. As we shall see, this is not the only passage in Eustratius's *Life of Golinduch* which owes its presence in the text to a contemporary debate on the propriety of venerating saints. To defend this practice in his earlier treatise, Eustratius had produced a great number of passages taken from biblical and hagiographical sources and his method in the *Life of Golinduch* is similar: with a great flush of biblical analogies, Eustratius makes of Golinduch a new Eve who this time succeeds in resisting the assaults of the serpent, and a new

(49) EUSTRATIUS OF CONSTANTINOPLE, *V. Gol.* 12 = PAPADOPOULOS-KERAMEUS, Ἀνάλεκτα, IV, p. 159.

(50) EUSTRATIUS OF CONSTANTINOPLE, *V. Gol.* 12 = PAPADOPOULOS-KERAMEUS, Ἀνάλεκτα, IV, p. 159.

(51) *Ibidem* (my italics).

(52) See CONSTAS, *Apology*, p. 282.

Jonah who again survives unharmed in the belly of the whale. Coming soon after his earlier comparisons of the woman to Daniel and Thecla, these analogies do not necessarily improve the text (indeed, only the analogy to Daniel appears in the Georgian) and their value appears to be mainly apologetic⁽⁵³⁾.

At this point, an angel appeared to the holy woman in the pit and pacified the snake, which responded by rubbing its head affectionately against the woman's knees. As the days and weeks pass, however, Golinduch begins to grow weak from hunger. Again the angel appears and, sealing her lips, relieves the woman of the need to eat or drink. Even after her release from prison, Eustratius asserts, the holy woman ate (bread dipped in unmixed wine) and drank (water alone) only very sparingly⁽⁵⁴⁾. Thus, Eustratius tells us, Jesus' words were fulfilled: 'Man does not live off bread alone, but from every word that proceeds from the mouth of God' (Deut 8.3; Matt 4.4; Lk 4.4). After three months, Golinduch's torturers removed her from the pit ('just as their fathers had removed Daniel from the lions' den', Eustratius tells us, 'and the Jews had removed the Prophet Jeremiah from the cistern') and had her transferred to a nearby house, where they planned to rape her. Again God rescued the woman by making her invisible to her captors. Eustratius now calls Golinduch a new Joseph and a new Susannah (since God saved her from her enemies), and even more a new Lot and a new Elisha (since God made her invisible). Of these analogies, only that of Lot at Sodom appears in the Georgian. In any case, her captors decide that Golinduch must be a witch or a sorceress and they return her to the king's justice, whereupon she is sentenced to perpetual exile at an unknown place⁽⁵⁵⁾. Thus begins the story's *dénouement*.

According to Eustratius, it was a custom among the Persians to enclose the neck of permanent exiles in a tin band sealed with the royal

(53) EUSTRATIUS OF CONSTANTINOPLE, *V. Gol.* 12. Compare GARITTE, *Passion géorgienne*, p. 432. On the role value of biblical typologies in early Byzantine hagiography, see D. KRUEGER, *Writing and Holiness: The practice of authorship in the early Christian East*, Philadelphia, 2004, pp. 17-22.

(54) The Eucharistic overtones are surely deliberate. On contemporary interest in the Eucharist, see V. DÉROCHE, *Représentations de l'Eucharistie dans la haute époque byzantine*, in *TM*, 14 (2002), pp. 167-180; and D. KRUEGER, *The unbounded body in the age of liturgical reproduction*, in *Journal of Early Christian Studies*, 17 (2009) 267-279.

(55) EUSTRATIUS OF CONSTANTINOPLE, *V. Gol.* 14.

seal⁽⁵⁶⁾. When the prisoner eventually died, the band was to be returned intact to the king as proof of the prisoner's death, as the only way it could be removed whole was by cutting off the prisoner's head. As Golinduch was being led away, however, Eustratius recounts that the woman's angel again appeared and entreated her prison-warder to let her go free. Terrified at the prospect of the king's wrath, the man refuses to listen to the angel. At this, the angel miraculously removes the tin band from Golinduch's neck and presents it intact to her guardian. He releases the woman and tells her she is free to go wherever she pleases⁽⁵⁷⁾. Seemingly unable to resist the opportunity for a biblical analogy, Eustratius tells us that Golinduch rejoiced since she realised that God had delivered her from captivity through an angel, just like St Peter the Apostle (Acts 12.6-11)⁽⁵⁸⁾.

But almost immediately we are told that Golinduch's joy is turned to sadness at having been thus denied the opportunity of dying for the sake of Christ: 'she was gloomy and aggrieved because she did not attain perfection in Christ through the sword [...]'⁽⁵⁹⁾. Sighing and groaning at having thus failed to become a martyr, Eustratius holds that Golinduch fled to an otherwise unknown village called Nitzion, which he later evidently confuses with the well-known city of Nisibis⁽⁶⁰⁾. Here the angel appears again to the woman, who asks, 'Why are you aggrieved and why do you go about wearing a sad face?'⁽⁶¹⁾. Golinduch replies

(56) EUSTRATIUS OF CONSTANTINOPLE, *V. Gol.* 15. Cf. PEETERS, *Sainte Golindouch*, p. 86.

(57) EUSTRATIUS OF CONSTANTINOPLE, *V. Gol.* 15 = PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Ἀνάλεκτα*, IV, p. 163. As Peeters noted, all of this must have occurred while Golinduch was asleep or in a trance, since it is the prison-warder himself who informs the holy woman of the angel's appearance (πᾶσαν τὴν ὄπτασίαν καὶ ἐνέργειαν τοῦ ἀγγέλου) and why she is being released; PEETERS, *Sainte Golindouch*, p. 87. By contrast, Golinduch appears to have witnessed the whole event herself in the *Georgian Life*: GARITTE, *Passion géorgienne*, p. 434.

(58) EUSTRATIUS OF CONSTANTINOPLE, *V. Gol.* 16.

(59) EUSTRATIUS OF CONSTANTINOPLE, *V. Gol.* 16 = PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Ἀνάλεκτα*, IV, p. 164: ἐστύγνασε δὲ καὶ ἐλυπήθη διὰ τί μὴ ἐπέτυχε διὰ τοῦ ξίφους [...] τῆς ἐν Χριστῷ τελειώσεως.

(60) In c. 16 Eustratius calls this town 'Nitzion', while in c. 18 he says that she went to 'Nisibis'. Garitte argues that Nitzion was a village in Roman Mesopotamia (in the district of Hierapolis) and that Eustratius is completely mistaken in introducing Nisibis: GARITTE, *Passion géorgienne*, p. 412.

(61) EUSTRATIUS OF CONSTANTINOPLE, *V. Gol.* 16 = PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Ἀνάλεκτα*, IV, p. 164: διὰ τί περίλυπος εἶ; καὶ ἵνα τί σκυθρωπάζουσα πορεύῃ;

by telling the angel that she was upset, 'Because I was not worthy of being perfected through martyrdom by the cutting of the sword'⁽⁶²⁾. In what is the least expected and most surprising twist to Golinduch's tale (and one whose orthodoxy clearly raised some problems), the angel then offers to martyr the woman himself:

The angel said to her, 'I shall fulfil your wish'. He showed the woman the blade [of his sword] and urged her to stretch out her neck saying, 'Behold, now I shall cut off your head.' The woman did this enthusiastically. So the angel brought forth the blade to the woman's neck, but it was the woman herself who made the final blow [lit. 'the cut']. With the angel thus arranging the sight (οὕτω τυπώσαντος τοῦ ἀγγέλου τὴν ὄρασιν), he then daubed the blood onto her own garments for the woman's assurance (εἰς πίστωσιν αὐτῆς). That way, those who later learnt of these things from the woman saw that the woman's clothes were covered in blood, and they too were satisfied⁽⁶³⁾.

It is clear from this passage that Golinduch was held to have been martyred by her own hand with the help of the angel and, implicitly, restored to life thereafter. But it has been suggested that Eustratius, uncomfortable with the story, watered it down by introducing the possibility that the woman's decapitation was an (albeit very convincing) illusion and by omitting to state clearly that the woman had to be raised back to life (as in the *Georgian*)⁽⁶⁴⁾. In his *On the State of Souls*, however, Eustratius lambasted those at Constantinople who dared to suggest that

(62) EUSTRATIUS OF CONSTANTINOPLE, *V. Gol.* 16 = PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Ἀνάλεκτα*, IV, p. 164: ὅτι οὐ γέγονα ἀξία τοῦ διὰ τῆς τομῆς τοῦ ξίφους καὶ τοῦ μαρτυρίου τελειωθῆναι.

(63) EUSTRATIUS OF CONSTANTINOPLE, *V. Gol.* 16 = PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Ἀνάλεκτα*, IV, p. 164: "Ὁ δὲ πρὸς αὐτὴν· "ἔγώ σου πληρῶ τὴν ἐπιθυμίαν ταύτην", καὶ δείκνυσιν αὐτῇ σπάθην καὶ προτρέπει στήναι τὸν ἑαυτῆς ἀχένα λέγων· "Ἰδοὺ νῦν ἀποτέμνω σου τὴν κεφαλὴν". ἢ δὲ πρόθυμος τοῦτο πεποίηκεν· ὁ δὲ ἄγγελος προσάγει τῷ τραχήλῳ αὐτῆς τὴν σπάθην, ἢ δὲ ἐργάζεται τὴν τομὴν. οὕτω τυπώσαντος τοῦ ἀγγέλου τὴν ὄρασιν, στάζει τὸ αἷμα, εἰς πίστωσιν αὐτῆς, εἰς τὰ ἐκείνης ἐνδύματα· ἢν τινα ἐσθῆτα φέρουσαν τὰ αἵματα καὶ οἱ ταῦτα παρ' αὐτῆς μαθόντες ἐθεάσαντο καὶ ἐπληροφορήθησαν. Ὅθεν καὶ πολλοὶ τῶν ἐχόντων ποικίλας νόσους ὀπτόμενοί τε αὐτῆς καὶ τῶν ἱματίων αὐτῆς ἐθεραπεύοντο· τοῦτο γὰρ καὶ ὁ τὴν τομὴν ποιήσας ἄγγελος προεῖπεν αὐτῇ, ὅτι "πολλὰς ἰάσεις τὰ ἡμαγμένα σου ἱμάτια ποιεῖν ἔχουσιν". ἐφαίνετο δὲ καὶ τὰ τεκμήρια τῆς τομῆς ἐν τῷ τραχήλῳ αὐτῆς.

(64) PEETERS, *Sainte Golindouch*, p. 87; cf. GARITTE, *Passion géorgienne*, p. 412.

the saints' apparitions were in fact performed by God or an angel who assumed the saints' appearance, rather than the saints themselves⁽⁶⁵⁾. Since Eustratius maintained there that any such illusion would be a subterfuge unworthy of God, it seems unlikely that he would argue here that Golinduch's martyrdom was only in appearance, not reality. After all, there was still a 'final blow' and abundant blood. Apparently to confirm her status as an authentic Christian martyr and saint, moreover, Eustratius then tells us that when the people of the surrounding villages brought their sick to touch Golinduch or her cloak, they were all healed. Indeed, the crowning proof of the woman's beheading were the cut-marks [τὰ τεκμήρια τῆς τομῆς] that could be clearly seen around her throat. With her head miraculously re-attached to her body, the Persian noblewoman became that rarest of figures in Christian history: the oxymoronic 'living martyr'.

Contesting Eustratius's tale

There are ample indications that not all who heard believed in Eustratius's tale⁽⁶⁶⁾. In fact, Eustratius begins his next passage with the words, 'Let no one disbelieve these things' (Ἀλλὰ μηδεὶς ἀπιστεῖτω), before proceeding to appeal to the Virgin birth and the parting of the Red Sea as miracles which attest God's all-powerful nature in order to establish the plausibility of Golinduch's martyrdom and implied revivification⁽⁶⁷⁾. To Eustratius, the Christian God was one who, 'having been born of a virgin also guarded the [virgin's] virginity inviolate' and 'as God was strong enough to part the [Red] sea in two and join it again together'; thus, he 'was also able to do this (i.e. have Golinduch beheaded and brought back to life)'⁽⁶⁸⁾. Paraphrasing Psalm 144, Eustratius asserted that the Christian God was, after all, one who 'will do the will of those who fear him, hearken to their prayers and save them (θέλημα

(65) CONSTAS, *Apology*, p. 272.

(66) According to Peeters, Golinduch's martyrdom was 'une histoire qu'il [Eustratius] sent lui-même un peu dure à faire passer': PEETERS, *Sainte Golindouch*, p. 88.

(67) EUSTRATIUS OF CONSTANTINOPLE, *V. Gol.* 17 = PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Ἀνάλεκτα*, IV, p. 164.

(68) EUSTRATIUS OF CONSTANTINOPLE, *V. Gol.* 17 = PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Ἀνάλεκτα*, IV, pp. 164-165.

γὰρ τῶν φοβουμένων αὐτὸν ποιήσει καὶ τῆς δεήσεως αὐτῶν εἰσακούσεται καὶ σώσει αὐτούς). Golinduch's extraordinary story was merely an instance of 'our all-powerful Lord God' (ὁ παντοδύναμος κύριος Θεὸς ἡμῶν) making good this promise. Indeed, Golinduch's was by no means the only example. Rather, Eustratius re-inforced the persuasive value of these biblical arguments by pointing to the example of St Basil of Amaseia, a martyr from the time of the tetrarchic Emperor Licinius, as a precedent. When Licinius had Basil beheaded at Nicomedia, the martyr's head and body were cast into different parts of the sea. Miraculously, however, the head became re-connected to the body in the depths of the ocean, and the newly re-assembled head and body made their way to the town of Sinope on the Black Sea where Basil's disciples were gathered. Here Basil appeared in a dream and commanded his disciples to trawl the harbour, whereupon they recovered his intact body. This was returned with great honour to Amaseia, where, Eustratius assures us, 'for the assurance of the faithful, the cut-marks around the bishop and martyr's head were displayed (πρὸς πληροφορίαν τῶν τότε πιστῶν ἐδείκνυντο τὰ τῆς τομῆς τεκμήρια κυκλωτερώς ἐν τῷ τραχήλῳ τοῦ ἁγίου ἐπισκόπου καὶ μάρτυρος)'⁽⁶⁹⁾. Eustratius's presentation of all of this 'evidence' for the plausibility of Golinduch's martyrdom and revivification strikes a decidedly apologetic note and none of these apologies appears in the original Syriac Life⁽⁷⁰⁾.

In fact, in addition to serving as confirmation for Golinduch's tale, Eustratius's description of Basil of Amaseia's martyrdom is important for two reasons, both of which connect Eustratius's telling of Golinduch's life and passion to earlier stages of his career as a biographer and a polemicist. First, it is significant that Eustratius should choose a martyr from Amaseia to prove his point⁽⁷¹⁾. Eustratius was doubtless familiar with the traditions of that see thanks to his long-time patron, Patriarch Eutychius of Constantinople, who began life as head of a monastery at Amaseia⁽⁷²⁾. When Eutychius was deposed from his see at Constantinople, it was to his former monastery at Amaseia that

(69) EUSTRATIUS OF CONSTANTINOPLE, *V. Gol.* 17 = PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Ἀνάλεκτα*, IV, p. 165.

(70) Cf. GARITTE, *Passion géorgienne*, pp. 434-435.

(71) PEETERS, *Sainte Golindouch*, p. 87.

(72) CAMERON, *Eustratius's Life*, p. 226.

he was exiled. Indeed, Eustratius went with him⁽⁷³⁾. The other noteworthy element is Eustratius's description of the vision of Basil of Amaseia that informs his disciples of the whereabouts of his corpse. This story, too, has echoes of Eustratius's apology for the cult of saints. In *On the State of Souls*, Eustratius specifically defended the ongoing activity of the souls of the saints *post mortem* in order to uphold the saints' ability to appear in visions to their supplicants. These visions were to be understood as performed in the saints' own essence and self-subsistent personhood⁽⁷⁴⁾. Eustratius's portrayal here of Basil's vision is entirely consistent with the arguments Eustratius made there. This is significant because the ongoing activity of the saints *post mortem* twice re-surfaces in Eustratius's *Life of Golinduch*, once in respect of Golinduch's continued intercession for the safety of the empire after her death, and once in respect of a mysterious monk named Peter who Eustratius reports appeared to him in a vision (ἐν ὄραματι) and admonished him to write Golinduch's Life down⁽⁷⁵⁾. Clearly, Eustratius's earlier apology for the saints' cult stands behind his *Life of Golinduch* to a far greater extent than has been previously appreciated. Indeed, Eustratius's three surviving works are a remarkable example of authorial consistency. But if Golinduch's most important claim to sainthood was only questionably authenticated, what we may ask did this entail for Eustratius's hope of portraying the holy woman an effective patroness of empire and dynasty?

Golinduch's journey to Palestine and prophecies of the end of the world

To return to the story, following her miraculous martyrdom Eustratius seems to imply that the holy woman profited from the disorder that erupted, through the rebellion of Bahram Chobin, across the Sassanian world in 590 to cross the frontier into Roman Mesopota-

(73) PEETERS, *Sainte Golindouch*, p. 80. On the deposition itself, see CAMERON, *Eustratius's Life*, pp. 233-236.

(74) See CONSTAS, *Apology*, p. 277. He points out that Eustratius owed these concepts to sixth-century Christology.

(75) EUSTRATIUS OF CONSTANTINOPLE, *V. Gol.* 26 = PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Ἀνάλεκτα*, V, p. 395. This information appears in a colophon found in one of the two extant manuscripts of the Life. Its authenticity is not in question: PEETERS, *Sainte Golindouch*, pp. 79-80.

mia⁽⁷⁶⁾. Her stated purpose in entering imperial territory was to visit the Holy Land for the sake of praying in the places of Christ's life out of thanksgiving for her martyrdom⁽⁷⁷⁾. Golinduch's subsequent journey to Palestine reflects the sectarian tensions of the day. She visits a monastery populated by Miaphysite Severians ('robbers', 'wretches', 'unbelieving soldiers', 'wild demons', as Eustratius calls them), who send her away after she innocently declares her faith in the 'holy catholic and apostolic church'. In the next village she comes to, Golinduch seeks hospitality in what Eustratius describes as a house 'wicked in half its parts' (ἐξ ἡμισείας τὸ κακόν) inhabited by a couple of which the woman subscribed to the catholic church and the orthodox faith, but of which the man belonged to the (Miaphysite) sect of the 'Headless ones' (Ἀκεφάλων)⁽⁷⁸⁾. When the man and woman separately invite Golinduch to communicate with their different sects, she is at a loss what to do. Thus, Golinduch prays to God and again the angel appears and explains the orthodox faith to her. He shows the woman which was village's catholic church and, when she pointedly asks what the difference between the orthodox and heretics really is, offers her a miraculous vision in which she sees a communion chalice filled with two different sorts of wine, the one radiating light, the other sunken in darkness. The latter is the faith of the heretics, the former that of the orthodox, from whom alone, the angel says, she may receive communion. Thus enlightened, Golinduch continues on to the shrine of Sts Sergius and Bacchus 'on the Barbarian Plain'⁽⁷⁹⁾.

(76) But note that this seems to contradict Eustratius's later statement that seems to imply that she prophesied Hormizd's overthrow after she had already entered Roman territory.

(77) EUSTRATIUS OF CONSTANTINOPLE, *V. Gol.* 18.

(78) Eustratius adds the charming detail (not found in the Georgian Life) that this divided house reflected the gender confusion of its inhabitants: the man is a 'man-woman' (ἀνδρόγυνον), an 'unmanly man' (ἄνανδρος ἀνήρ); while the woman is a 'mannish woman' (ἀνδρεία γυνή): EUSTRATIUS OF CONSTANTINOPLE, *V. Gol.* 19 = PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Ἀνάλεκτα*, IV, p. 166. Cf. GARITTE, *Passion géorgienne*, p. 436.

(79) On this shrine in late antiquity, see the excellent study by E. KEY FOWDEN, *The Barbarian Plain: Saint Sergius between Rome and Iran (The Transformation of the Classical Heritage, 28)*, Berkely, Calif., 1999, esp. pp. 60-100. Note also Key Fowden's discussion of Bacchus's inclusion in the dedication and the use of the shrine by both Chalcedonian and miaphysite pilgrims and clergy: *ibidem*, pp. 90-92.

Having made her prayers there, Golinduch finally sets out for Jerusalem, where a figure whom Eustratius describes as a 'great monk' foresees her arrival and, when she arrives, miraculously greets her by name. It is a sign, perhaps, of how heightened eschatological interests and apocalyptic expectations were in the Near East even before the outbreak of the destructive warfare of 602-628, that Golinduch and the unnamed monk spend the day talking together about the impending end of the world and the appearance of the Anti-Christ⁽⁸⁰⁾. According to the monk, he had it from a spiritual father of great renown that it would not be long until the end would be revealed. In fact, the signs in the Scriptures were already visible: 'The end [of the world] and the appearance of the Anti-Christ are near. For I was the disciple of a great father who said that soon the "Man of Opposition and exceeding Lawlessness" would be revealed, just as the holy Scriptures indicate in respect of him (cf. 2 Thess 2.3-4). And it is the people of this generation who have to come in his days' (81). The monk then asks Golinduch to pray with him 'that the Lord would lead us away with peace from this life and also that he would deliver his people which he had chosen for himself' (82). For her part, Golinduch confirmed the monk's prognosis and shared with him what the angel had revealed to her during her imprisonment in Persia. That is to say that the end indeed was close: 'the appearance of the Anti-Christ is drawing near, and he is even at the door' (cf. 1 Jn 2.18; Matt 24.33; Mk 13.29) (83).

(80) On eschatological speculation at the turn of the sixth century, see P. MAGDALINO, *The history of the future and its uses: prophecy, policy and propaganda*, in R. BEATON AND C. ROUCHE (eds.), *The Making of Byzantine History: Studies dedicated to Donald M. Nicol* (King's College London. Centre for Hellenic Studies. Publications, 1), Aldershot, 1993, pp. 3-34 at pp. 18-19. I thank Phil Booth for drawing this to my attention.

(81) EUSTRATIUS OF CONSTANTINOPLE, V. Gol. 20 = PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Ἀνάλεκτα*, IV, p. 168: "Ἦγγικε τὸ τέλος καὶ ἡ παρουσία τοῦ Ἀντιχρίστου· ἐγὼ γὰρ γέγονα μαθητὴς μεγάλου πατρός, ὃς ἔλεγεν, ὅτι οὐ μετὰ πολὺν χρόνον ἀναδείκνυται "ὁ ἀντικείμενος καὶ ὑπεραιρόμενος ἄνομος" ἄνθρωπος, καθὼς καὶ αἱ θεῖαι Γραφαὶ τὰ περὶ αὐτοῦ σημαίνουσιν· καὶ εἰοί τινες ταύτης τῆς γενεᾶς, οἵτινες ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτοῦ φθάσαι ἔχουσιν.

(82) EUSTRATIUS OF CONSTANTINOPLE, V. Gol. 20 = PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Ἀνάλεκτα*, IV, p. 168: Εὐξώμεθα οὖν, ἵνα ὁ Κύριος μετ' εἰρήνης ἡμᾶς παραγάγῃ τοῦ βίου τούτου καὶ περιοσῶν τὸν λαὸν αὐτοῦ, ὃν ἐξελέξατο.

(83) EUSTRATIUS OF CONSTANTINOPLE, V. Gol. 20 = PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Ἀνάλεκτα*, IV, p. 168: Ἦγγικεν ἡ παρουσία τοῦ Ἀντιχρίστου, καὶ ἐγγύς ἐστιν ἐπὶ θύραις.

Golinduch then returns to Roman Mesopotamia, where she takes up residence at a shrine dedicated to St Symeon in Hierapolis. Here, we are told, she passed her days 'looking for the downfall, or rather the destruction of the kingdom of the Persians (σκοποῦσα τὴν τῶν Βαβυλωνίων βασιλέων ἔκβασιν, ἢ μᾶλλον, εἰπεῖν κατάλυσιν)' (84). Eustratius's account seems confused at this point, since he informs us that here, in Hierapolis, Golinduch prophetically foretold the *coup d'état* which unseated Hormizd IV and drove his son, Khusro II, into humiliating refuge in the Roman empire, although from Eustratius's words in c. 18 we might have expected that Hormizd's overthrow had already taken place (85). Be that as it may, Eustratius says that Golinduch also foresaw Khusro (II)'s restoration to the throne of Persia, and, most significantly for Eustratius's audience at Constantinople in 602, that 'it would not be long until the kingdom of the Persians would be destroyed (οὐ μετὰ πολὺν χρόνον ἡ βασιλεία καταλυθήσεται τῶν Περσῶν)' (86). Golinduch's prophecy of the impending abolition of the Persian empire seems to reflect contemporary eschatological speculation at Constantinople, which held that an integral element of the end times was the extension of the dominion of the Christian emperor over all rivals (87). This could

(84) EUSTRATIUS OF CONSTANTINOPLE, V. Gol. 21 = PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Ἀνάλεκτα*, IV, p. 168.

(85) The confusion about the point at which Golinduch fled the Persian empire seems to stem from the uncertainty found in the original Syriac Life on this point: GARITTE, *Passion géorgienne*, p. 413.

(86) EUSTRATIUS OF CONSTANTINOPLE, V. Gol. 21 = PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Ἀνάλεκτα*, IV, p. 169. Compare JOHN OF NIKIU, *Chronicle*, 96.14 = CHARLES, *Chronicle*, p. 156: 'Now this Chosroes used to go to Golinduch to ask her if he should become king of Persia or not. And she said unto him: "Thou shalt conquer and shalt certainly become king of the Persians and the Magi; but the Roman empire has been given to the emperor Maurice."' Allen concludes that Khusro's meeting with Golinduch must thus have taken place between Khusro's entry into the empire in 590 and January 591: ALLEN, *Evagrius*, p. 265.

(87) On imperially sanctioned eschatology, see MAGDALINO, *History of the Future*, p. 11: 'This position is difficult to define more exactly, and was no doubt deliberately vague. It might have envisaged an earthly millenium of messianic imperial rule, or [...] it might have expected that the Second Coming was shortly to occur in Constantinople. But either way, it saw the Kingdom of Heaven as being both imminent in and immanent in the Christian empire.' See also S. MACCORMACK, *Christ and empire, time and ceremonial in sixth-century Byzantium and beyond*, in *Byz.*, 52 (1982), pp. 287-309, although I cannot agree with the author

have been encouraged by the apparent weakness of Khusro's position, since as late as 600 the Persian king had had to contend with an ongoing rebellion against his authority in his kingdom's eastern provinces⁽⁸⁸⁾. By putting this prophecy into the mouth of Golinduch, Eustratius offers us in his version of the Life of the Persian saint what is probably a direct window onto the thinking of the imperial government in the dying months of Maurice's rule⁽⁸⁹⁾. The poignancy of this deluded expectation cannot, of course, be missed in the light of Phocas's rebellion, which itself seems hauntingly presaged in the preceding predictions about the appearance of the so-called 'Man of Opposition and exceeding Lawlessness'⁽⁹⁰⁾.

Naturally, Eustratius did not know that this was about to take place, bringing about the downfall not of Khusro's Persian kingdom, but of Maurice's own government. On the contrary, Eustratius clearly intended Golinduch's prophecies of Roman domination to be believed. This can be seen in that Eustratius even offered additional evidence to convince his audience at Constantinople of Golinduch's reliability as a seer, which he does partly by bringing matters closer to home. Thus, he relates that Golinduch was also vouchsafed a premonition concerning the death of Aristoboulos, the imperial secretary (ἀντιγραφεύς) who had visited her while she was imprisoned in Persia⁽⁹¹⁾. He says that Golinduch confided the very hour in which Aristoboulos would die to companions at Hierapolis, who took down her prophecy, which soon came true just as the saint foretold. Among those who had seen and

that the identification of the empire during the sixth century as a vehicle for divine dispensation necessarily closed down all avenues for political protest against the government.

(88) WHITBY, *Emperor Maurice*, p. 305.

(89) For that reason, I think Magdalino is mistaken in adducing the *Life of Golinduch*, in either the Syriac or Greek versions, as evidence for the eschatological notions of the Heraclian period: MAGDALINO, *History of the Future*, p. 14.

(90) Of course, the demonisation of Phocas in the extant sources (largely produced under Heraclius) must always be borne in mind. For a rehabilitation of his reign, see D. M. OLSTER, *The Politics of Usurpation in the Seventh Century: Rhetoric and Revolution in Byzantium*, Amsterdam, 1993.

(91) Peeters notes that Gregory the Great also corresponded with an Aristoboulos, 'secretary (*antigraphos*) and ex-prefect', who is very likely that of the Life: PEETERS, *Sainte Golindouch*, p. 83; ALLEN, *Evagrius*, p. 252. See also PLRE, III A, p. 117.

heard Golinduch's many prophecies was, moreover, an unimpeachable source: Domitian, the archbishop of Melitene, and, as we have seen, a figure who was widely considered to have been closest to the emperor's counsels. Indeed, as we have observed already, Eustratius presents Domitian as his primary eye-witness source for all of his information about Golinduch⁽⁹²⁾.

Golinduch and the redrawing of the Roman-Persian frontier

But why did Eustratius believe it so important to establish the reliability of Golinduch's prophecies? What lies behind his interest in this, ultimately rather obscure, holy woman from the east and why does he seek to associate her with some of the highest office-holders in the empire? As we have seen, Golinduch's return to Hierapolis from Jerusalem co-incided with (or briefly anticipated) the arrival in the spring or summer of 590 of Khusro II on Roman territory as a refugee in search of Maurice's support to regain his throne from the usurper, Bahram Chobin⁽⁹³⁾. Despite the resistance of the current patriarch of Constantinople, John the Faster (582-595) to the idea, Maurice gave Khusro his support and a treaty was drawn up between the two empires that provided not only for the return of Dara and Martyropolis (lost to the Persians since 573 and 589 respectively) but also, through Persian surrender of large tracts of Armenia, for Roman territory in the Near East reach its greatest extent since the emergence of the Sassanian dynasty in the third century⁽⁹⁴⁾. The treaty, largely negotiated by Domitian on Maurice's behalf, represented the crowning achievement of Maurice's 'foreign policy' in securing the empire's fragile frontiers⁽⁹⁵⁾. Indeed, the security gained on the eastern frontier allowed

(92) The Georgian Life attributes, however, a more important role to Stephen the Cubicularius as the conduit that brought news of Golinduch's story to the imperial capital: GARITTE, *Passion géorgienne*, p. 417.

(93) On his rebellion, see G. GREATREX and S. N. C. LIEU, *Roman Eastern Frontier and the Persian Wars, II, AD 363-630. A narrative sourcebook*, London, 2002, pp. 172-174; WHITBY, *Emperor Maurice*, pp. 291-295.

(94) GREATREX and LIEU, *Roman Eastern Frontier*, p. 173. On Martyropolis, see KEY FOWDEN, *Barbarian Plain*, p. 58.

(95) Negotiations were conducted in the east while Maurice remained at Constantinople: WHITBY, *Emperor Maurice*, pp. 299-300.

Maurice to begin the process of restoring imperial authority over the empire's more or less lost Balkan provinces – the dominant priority of the second decade of his reign according to Theophylact.

Certainly, as Laga has pointed out, Eustratius goes to great lengths to amplify Domitian's role in these negotiations⁽⁹⁶⁾. But he also sought to attribute the successful conclusion of a treaty so favourable to the empire to Golinduch as the result of her prayers and intercessions before God on behalf of Maurice's government. In a passage that is, again, without any equivalent in the Georgian Life, Eustratius describes Christ as constantly working in the two main protagonists of the negotiations, Maurice (who consented to their initiation) and Domitian (who carried them out), both of whom Eustratius calls God's 'servants', throughout the affair :

Through the help of God, the aforementioned most holy man (i.e. Domitian) well directed the movement of affairs ; and he 'broke down the wall that separated them' (Eph 2.14) and he 'abolished the law of the commandments in decrees' (Eph 2.15). Christ our God, again in person through those worthy of himself, through the priest (i.e. Domitian) and the king (i.e. Maurice), reconciled the kingdoms. Both (kingdoms) belonging by nature to God and granted by him to those worthy [of him] came to an agreement, both according to the kinship of the union in the flesh and according to the purpose of the gifts of the Holy Spirit (cf. 1 Co 12.1-4), that is, of the high priesthood and the kingship. Hence Christ is both our high priest and king and is named according to the Melchizedek (cf. Heb 5.5-10) [...]. When therefore through the co-operation [διὰ τῆς συνεργείας] of the true and natural high-priest and king Christ our God and through both his servants, both we and the Babylonians gained a peaceful end [to the war], the cities – both that of the Holy Martyrs (i.e. Martyropolis) and Dara – were returned to our Christ-loving empire. [This was accomplished] through their embassy and that of the recently slain martyr Golinduch, also known as Mary [...] (97).

(96) LAGA, *Eustratius van Constantinopel*, pp. 48-49 ; also CAMERON, *Eustratius's Life*, p. 243.

(97) EUSTRATIUS OF CONSTANTINOPLE, V. *Gol.* 23 = PΑΡΑΔΟΠΟΥΛΟΣ-ΚΕΡΑΜΕΥΣ, *Ἀνάλεκτα*, IV, p. 170 : καὶ διὰ τῆς τοῦ Θεοῦ βοηθείας καλῶς ἐκυβέρνησεν ὁ προειρημένος ἀγιώτατος ἀνὴρ τῶν τοιοῦτων πραγμάτων [τὴν] κίνησιν· καὶ "ὁ τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ λύσας" καὶ "τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασι καταργήσας" Χριστὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν, πάλιν ὁ αὐτὸς διὰ τῶν ἀξίων αὐτοῦ, ἱερέως τέ φημι καὶ βασιλέως, εἰρήνευσε τὰς πολιτείας· ἀμφοτέρω γὰρ τῷ Θεῷ φύσει προσόντα καὶ παρ' αὐτοῦ τοῖς ἀξίοις δοθέντα συνέδραμε κατὰ τε τὸ συγγενές τῆς κατὰ σάρκα κοινωνίας, κατὰ τε τὸ ἀξίωμα τῶν πνευματικῶν χαρισμάτων, τῆς τε

By thus presenting the treaty as the fruit of God's response to Golinduch's intercessions, Eustratius affixed an undeniable seal of divine approval to Maurice's handling of Khusro's appeal and Domitian's conduct of the resulting negotiations. But there were potentially other sections of Constantinopolitan opinion that opposed aiding the Persians, or were disappointed with the outcome of negotiations, even ten years on when Eustratius was writing in 602⁽⁹⁸⁾. Any act of co-operation with the Persians was, it appears, open to criticism. As John the Faster had argued in 590, aiding Khusro was unnecessary because 'it is Christ our God who will war on our behalf at all times against the nations that attack us'⁽⁹⁹⁾. From Rome, Pope Gregory the Great wrote cautiously in a contemporary letter to Domitian that 'we trust him in this, because oaths and hostages bind his [Khusro's] soul to us'⁽¹⁰⁰⁾. But Eustratius headed off all such misgiving by making Maurice and Domitian's negotiations with Khusro themselves an expression of Christ's benefactions to the Christian empire⁽¹⁰¹⁾. Indeed, with its emphasis on the harmonious co-operation (συνέργεια) of Maurice and

ἀρχιερωσύνης φημι καὶ τῆς βασιλείας, "ὅθεν ὁ Χριστὸς καὶ σωτὴρ ἡμῶν ἀρχιερεὺς καὶ βασιλεὺς ἔστι τε καὶ ὀνομάζεται κατὰ Μελχισεδέκ [...]. Ἐπεὶ οὖν διὰ τῆς συνεργείας τοῦ ἀληθινοῦ καὶ φύσει ὄντος ἀρχιερέως τε καὶ βασιλέως Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν, καὶ δι' ἀμφοτέρων τῶν αὐτοῦ θεραπευτῶν εἰρηρικὸν πέρας ἐδέξατο τὰ καθ' ἡμᾶς τε καὶ τοὺς Βαβυλωνίους, ἀντεδόθησαν δὲ τῇ φιλοχρίστῳ πολιτεία ἡμῶν καὶ αἱ πόλεις, ἢ τε τῶν Ἁγίων Μαρτύρων καὶ τὸ Δάρας, διὰ τῆς αὐτῶν πρεσβείας καὶ τῆς προσφάτου μάρτυρος Γολινδοῦχ, τῆς καὶ Μαρίας [...]. The translation is from GREATREX and LIEU, *Roman Eastern Frontier*, pp. 174-175, which I have adapted.

(98) Although he writes much later in Egypt (and from a miaphysite position that is consistently hostile to Maurice), John of Nikiu perhaps captures the misgiving that attended Maurice's decision to restore Khusro when he reports Khusro's subsequent attempt to poison the leaders of the Roman army that had conducted him to Ctesiphon : JOHN OF NIKIU, *Chronicle*, 96.17 = CHARLES, *Chronicle*, p. 156. John concludes the report by saying, 'And all the Romans hated the emperor Maurice because of the calamities which had befallen in his days.'

(99) JOHN OF NIKIU, *Chronicle*, 96.12 = CHARLES, *Chronicle*, p. 156.

(100) GREGORY THE GREAT, *ep.* 3.62 in J. R. C. MARTYN, *The Letters of Gregory the Great*, I, Toronto, 2004, p. 284 = NORBERG, p. 213. On Gregory and Eustratius, see further M. DAL SANTO, *Gregory the Great and Eustratius of Constantinople : The Dialogues on the Miracles of the Italian Fathers as an apology for the cult of saints*, in *Journal of Early Christian Studies*, 17 (2009), pp. 421-457.

(101) LAGA, *Eustratius van Constantinopel*, p. 50.

Domitian as an expression of Christ's dual priestly and royal prerogatives (τὸ ἀξίωμα [...] τῆς τε ἀρχιερωσύνης [...] καὶ τῆς βασιλείας) in the greater unity of Christ's incarnate person (κατὰ τὸ συγγενές τῆς κατὰ σάρκα κοινωρίας), the passage has pretensions to a certain 'Chalcedonian logic' that has also been noted as a striking feature of his *On the State of Souls after Death* ⁽¹⁰²⁾.

For her own role in bringing about this diplomatic triumph, Eustratius reports that Archbishop Domitian, on behalf of Maurice's government in Constantinople, invited Golinduch to 'come to the imperial city of the Christians, "so that", said he [i.e. Domitian], "the pious and Christ-loving emperors may greet you and that you may bless them and the city in person. For they, having learnt from many of your struggles for Christ, are eager to behold your face"' ⁽¹⁰³⁾. The invitation takes us to the heart of the government's intended purposes in promoting Golinduch and the holy woman's hoped for visit was intended to take place immediately. It did not come to pass, however, as Golinduch declined the invitation and, in any case, died before the journey could have been completed. That Domitian's invitation was genuine should not be doubted: as already mentioned, the *Life of Theodore of Sykeon* records that that holy man was similarly invited by Maurice to come and bless the imperial city in person. Since, unlike Golinduch, Theodore fulfilled the emperor's invitation, the record of his visit to Constantinople sheds light on the reception which would presumably have awaited Golinduch:

About that time the holy servant of Christ received letters both from the Christ-loving (φιλοχρίστου) Emperor Maurice and from the blessed

(102) EUSTRATIUS OF CONSTANTINOPLE, V. Gol. 23. Christ's ability to work through his servants (esp. the saints) without diminishing the personal contribution or individual autonomy of the latter forms an important theme in Eustratius's apology for the saints' cult: CONSTAS, *Apology*, pp. 274-275. The concept of 'co-operation' (συνέργεια) is a key element of Eustratius's thought in that treatise.

(103) EUSTRATIUS OF CONSTANTINOPLE, V. Gol. 23 = PΑΡΑΔΟΠΟΥΛΟΣ-KERAMEUS, *Ἀνάλεκτα*, IV, pp. 170-171: παρεκάλει ὁ προειρημένος ἀγιώτατος ἀνὴρ τὴν ἀθληφόρον ἐπὶ τῷ παραγενέσθαι αὐτὴν εἰς τὴν βασιλεύουσαν πόλιν τῶν χριστιανῶν, "ὅπως ἀσπάζωνταί σε", φησίν, "οἱ φιλόχριστοι καὶ εὐοβέστατοι βασιλεῖς, καὶ εὐλογῆσαι κατὰ πρόσωπον αὐτοῦς τε καὶ τὴν πόλιν. Ἐπιθυμοῦσι γὰρ τὸ πρόσωπόν σου θεάσασθαι, μεμαθηκότες ἐκ πλείστων τοῦσ οὐς διὰ τὸν Χριστὸν ἀγῶνας.

Patriarch Cyriacus, and from the magnates urging him to come up to Constantinople, the imperial city, and give them his blessing. Consequently, being thus compelled, he travelled to the divinely protected [lit. 'God-guarded', θεοφυλάκτω] city, and after greeting the most blessed Patriarch Cyriacus and the Emperor and the senate and pronouncing a suitable blessing in each case, he sat down to table with them. The emperor and the empress and all the officers of the imperial bedchamber showed a tender regard for him and accorded him much honour. [...] During the short time Theodore stayed in the capital God through him performed great miracles in the city ⁽¹⁰⁴⁾.

Clearly, therefore, there was much symbolic and legitimising value to be gained for the government through the visit of an authentic, miracle-working saint like Theodore or Golinduch. But equally, it must have been the case that imperial prestige could be harmed if such a co-worker of God's declined to make the journey to Constantinople. In fact, one wonders whether Eustratius did not in fact compose his Greek version of Golinduch's *Life* partly at least to explain in retrospect why the government failed to attract the holy woman to the capital. Indeed, there is a striking concordance of rhetoric between Eustratius and Theodore's hagiographer. For both, the emperor is 'Christ-loving' (φιλόχριστος) and the empire or its capital 'God-guarded' (θεοφύλακτος). These are *topoi* but there can be little doubt that we are dealing with, in both cases, the carefully controlled image of itself as specially sanctioned by God which the imperial government under Maurice sought to project through its choreographed manipulation of the cults of saintly intercessors and benefactors.

(104) *Vie de Théodore de Sykéon* c. 82, ed. FESTUGIÈRE, pp. 69-70: Κατ' ἐκείνον δὲ τὸν καιρὸν ἦλθον ἐπιστολαὶ προτροπικαὶ πρὸς τὸν δοῦλον τοῦ Χριστοῦ ἔκ τε τοῦ φιλοχρίστου βασιλέως Μαυρικίου καὶ τοῦ μακαρίου πατριάρχου Κυριακοῦ καὶ τῶν ἀρχόντων ἐπὶ τὸ εἰσελθεῖν αὐτὸν ἐν τῇ βασιλίδι πόλει Κωνσταντίνου καὶ εὐλογῆσαι αὐτοῦς. Ἐκ τούτου οὖν ἀναγκασθεὶς εἰσῆλθεν ἐν τῇ θεοφυλάκτῳ πόλει, καὶ ἀσπασάμενος τὸν μακαριώτατον πατριάρχην Κυριακὸν καὶ τὸν βασιλέα καὶ τὴν σύγκλητον, καὶ εὐλογήσας αὐτοῦς διαφόρως, κατεκλίθη μετ' αὐτῶν. Πολὺ δὲ ποθεινῶς προσέκειντο αὐτῷ ὃ τε βασιλεὺς καὶ ἡ αὐγοῦσα καὶ ὅλον τὸ κουβούκλιον, καὶ μεγάλην τιμὴν ἀπέμενον αὐτῷ [...]. Ἐν δὲ τῷ ὀλίγῳ καιρῷ τῆς διατριβῆς αὐτοῦ μεγάλα θαυμάσια ἐποίησε δι' αὐτοῦ ὁ θεὸς ἐν τῇ πόλει. The English is taken from DAWES and BAYNES, *Three Byzantine Saints*, p. 145.

As we have seen, the second half of the sixth century witnessed the growing Christianisation of imperial ceremonial and, above all, a marked increase in the government's recourse to Christian cult objects, like images and saints' relics⁽¹⁰⁵⁾. By procuring saintly remains for translation to Constantinople throughout the 580s and 590s, it seems that fortifying the imperial capital – and, indeed, the emperor's sacred authority throughout the empire – constituted official policy on the part of Maurice and his government. Eustratius's treatment of Golinduch very clearly fits into this pattern. Obtaining the presence in the capital of such a famous 'living martyr' would have represented the very crowning of those policies. If so, the fact that Golinduch refused to come, or simply died before she was able to appear, could, as we have suggested, have been interpreted as a serious blow to the prestige of the government and the belief in the sacral aura surrounding it which Maurice evidently cultivated. A sense of the government's crestfallen appearance in this matter is perhaps to be detected in the manner in which Eustratius turned even Golinduch's decision to turn the emperor's invitation down into a boon for government propaganda.

Thus, Eustratius quickly goes on to affirm that Golinduch's refusal was not the result of any lack of respect for the empire's Christian rulers. He asserts instead that the holy woman had foreseen that the hour of her death was approaching and that she had no wish to die, as it were, 'on the road'. Eustratius writes:

When, after he [Domitian] had employed a great number of comforting arguments, he still did not succeed in persuading her, he asked her the reason why it was not possible for this to take place. She [Golinduch] said to him, 'The term and removal of my life are near, and you would wish for me to complete this on the road (ἐν τῇ ὁδῷ)? Do not force me, I beg and entreat you, to do anything of the sort: our Lord Jesus Christ has called for me⁽¹⁰⁶⁾.

(105) See Cameron, above n. 18; and J. HALDON, *Byzantium in the Seventh Century: The transformation of a culture*, Cambridge, 1997² (= 1990), pp. 37–40, 355–363.

(106) EUSTRATIUS OF CONSTANTINOPLE, V. *Gol.* 23 = PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Ἀνάλεκτα*, IV, p. 171: 'Ὡς δὲ πλείοσι λόγοις παρακλητικοῖς χρησάμενος πρὸς αὐτὴν πείθει οὐκ ἴσχυσεν, τὴν αἰτίαν ἠρώτα δι' ἣν οὐκ ἐνδέχεται τοῦτο γενέσθαι· ἢ δὲ πρὸς αὐτὸν φησιν, ὅτι "Ἐγγύς ἐστι τὸ τέλος καὶ ἡ μετέστασις τοῦ βίου μου, καὶ βούλη ἐν τῇ ὁδῷ πληρῶσαί με τοῦτο; μή, δέομαί σου, μή ἀναγκάσης με πράξαι τι τοιοῦτον, παρακαλῶ σε προσκέκληται γάρ με ὁ κύριός μου Ἰησοῦς Χριστός".

Of course, this explanation only served to enhance Golinduch's status as a prophet, a theme which Eustratius's *Life* has already abundantly emphasised. But Eustratius has Golinduch temper the disappointment caused by her inability to accede to Domitian's invitation by promising instead to pray earnestly for the emperor from her home in the empire's eastern provinces: 'That I should pray to and intercede with the good God on behalf of the most faithful emperors, the imperial city and the whole, most Christian government, this I shall ardently do', Golinduch offers⁽¹⁰⁷⁾. In other words, Golinduch declines Maurice's invitation to Constantinople, but she wholeheartedly embraces her designated role as saintly benefactor and intercessor for the empire and, especially, its government.

The terms which Eustratius places in the living martyr's mouth – so closely focused on Constantinople and the imperial government – clearly invite us to look for the purpose of Eustratius's version of Golinduch's *Life* in the operation of imperial power in the capital and its representation. Golinduch's willingness to pray for the emperor confirmed the government's pleasure in the eyes of God, while the saint's intercessions themselves served to enhance the sacrality of the imperial power for which she prayed. Thus, Eustratius tells us that Golinduch besought God to 'hearken to the supplication of your servant and guard your faithful government; increase the dominions [lit. 'sceptres'] of your pious and Christ-loving emperors; multiply their victories against the barbarians and hide, O Lord, idolatry from sight'⁽¹⁰⁸⁾. That God's blessing should rest on the exercise of imperial power is thus clearly portrayed as standing at the forefront of the holy woman's thoughts. But Eustratius must have realised that the emperor and his government stood in need of more than just success on the empire's frontiers. Eerily in view of Phocas's usurpation that would soon begin to unfold, the

(107) EUSTRATIUS OF CONSTANTINOPLE, V. *Gol.* 23 = PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Ἀνάλεκτα*, IV, p. 171: 'Τὸ μὲν εὔξαοθαί με καὶ παρακαλέοαι τὸν ἀγαθὸν Θεὸν ὑπὲρ τῶν πιστοτάτων βασιλέων καὶ τῆς βασιλευούσης πόλεως καὶ παντὸς τοῦ χριστιανικωτάτου πολιτεύματος προθύμως τοῦτο ποιῶ.

(108) EUSTRATIUS OF CONSTANTINOPLE, V. *Gol.* 24 = PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Ἀνάλεκτα*, IV, p. 171: εἰοάκουσον τῆς δεήσεως τῆς δούλης σου καὶ τὸ πιστόν σου πολίτευμα φύλαξον αὐξήσον τὰ οὐκ ἠπίετρα τῶν εὐσεβῶν καὶ φιλοχρίστων βασιλέων· πλήθυνον αὐτῶν τὰς κατὰ Βαρβάρων νίκας· ἀφάνισον, Κύριε, τὴν εἰδωλομανίαν.

priest has Golinduch go on to ask God to 'guard the imperial city of the Christians, her suburbs and every city and district in which your holy name is called upon and preserve them from all oppression, wrath and violence' (109). Her prayer thus completed, the woman dies, but it is difficult to resist the conclusion that Eustratius's patron for the Life's redaction in Greek was none other than the Emperor Maurice himself and his government.

Eustratius, Golinduch and the saints' activity beyond the grave

Equally significant is Eustratius's description of Golinduch's ongoing patronage of the empire's cause, even after her departure from the world here-below, from her new abode in heaven. That is, Eustratius presents the holy woman as a powerful and auspicious patroness, in life as well as death, of the emperor and the power and authority of his government. This aspect of Eustratius's *Life of Golinduch* can also be illuminated in reference to Eustratius's earlier *On the State of Souls after Death*. There, Eustratius argued against rationalist objections to the saints' cult at Constantinople that denied the very possibility of independent human psychological activity after death in a way that undermined the plausibility of the saints' posthumous intercession for the living. Against these rationalists, Eustratius affirmed that, upon the saints' death, their souls entered heaven directly and continued to exist there in a state of complete psychological activity, where 'all those who in this life were pleasing to the Lord – patriarchs, prophets, apostles, martyrs and the righteous – join in the chorus of the angels and rejoice with them in gladness'. Yet, as Eustratius noted, 'to lead choirs with the angels, is a form of activity, not of inactivity' (110). This picture of saintly

(109) EUSRATIUS OF CONSTANTINOPLE, *V. Gol.* c. 24 = PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Ἀνάλεκτα*, IV, p. 172: τὴν βασιλεύουσαν τῶν χριστιανῶν πόλιν καὶ τὴν περιουκίδα αὐτῆς καὶ πᾶσαν πόλιν καὶ χώραν, ἐν ἣ τὸ ὄνομά σου τὸ ἅγιον ἐπικέκληται, φύλαξον καὶ διατήρησον ἀπὸ πάσης θλίψεως ὀργῆς καὶ ἀνάγκης. See also the end of her prayer in this chapter where Golinduch implores God always to provide a way out with every trial and temptation. The expectation of forthcoming period of proving and testing for the Christian people collectively is strong, which is perhaps a reflection of the eschatological anxieties expressed earlier in the *Life*.

(110) See EUSRATIUS OF CONSTANTINOPLE, *De stat. anim.* = CCSG 60: 1118-1122: ὁ διδάσκαλος πάντας ὁμοῦ τοὺς ἀπ' αἰῶνος εὐαρεστήσαντας τῷ κυρίῳ,

hyper-activity *post mortem* is precisely the paradigm which Eustratius offers for understanding the condition of Golinduch's soul after the holy woman's death. Indeed, so much do Eustratius's terms here re-iterate those of his earlier treatise that behind the priest's description of the martyr's death must have stood an ongoing polemical objective, namely, to defend the Christian saints' cult against its detractors.

Eustratius thus describes how 'having fulfilled this prayer of praise and thanksgiving', the martyr 'sought out the angelic choirs who speak freely with God in heaven, into whose presence she was admitted with great rejoicing' (111). Thereupon hearing Christ's voice invite her 'into the joys of her Lord', Golinduch 'surrendered her soul to the holy angels who lead her, not unpleasantly, to the heavenly apartments and mansions and her spirit was placed into the hands of God' (112). Then, after a brief description of the delights of heaven, Eustratius addresses an important prayer to the martyr herself that re-asserts his commitment both to the saints' ongoing activity *post mortem* and to Golinduch's role as a special patroness of Maurice and his government in heaven. Eustratius prayed: 'You O honoured and holy martyr of Christ, who also, with the ranks of the angels and the souls of the righteous, ceaselessly praise the holy, life-giving and single-substanced Trinity, now intercede also with our holy and glorious Lady, Mary, the ever-virgin Mother of God, for the sake of our most pious and Christ-loving emperors and for our most faithful and most Christian government [...]' (113). Eustratius'

πατριάρχας φημί καὶ προφήτας, ἀποστόλους καὶ δικαίους, ἔδειξεν μετὰ ἀγγέλων συγχορεύειν καὶ συναγάλλεσθαι. Τὸ δὲ συγχορεύειν ἀγγέλοις ἐνεργείας ἀλλ' οὐ μὴν ἀνεργείας εἶδος ἐστίν.

(111) EUSRATIUS OF CONSTANTINOPLE, *V. Gol.* 25 = PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Ἀνάλεκτα*, IV, p. 172: Πληρώσασα γοῦν καὶ ταύτην τὴν εὐχαριστήριον δοξολογίαν, τὰς ἐν οὐρανῷ καὶ ἀγγελικὰς μετὰ παρρησίας ἐζήτει χοροστασίας, ὑφ' ὧν καὶ μετὰ πολλῆς ἀπεδέχθη χαρᾶς.

(112) EUSRATIUS OF CONSTANTINOPLE, *V. Gol.* 25 = PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Ἀνάλεκτα*, IV, p. 173: Ἡ δὲ τοῖς ἀπάγουσιν αὐτὴν ἀγγέλοις ἀγίοις εἰς τὰς οὐρανίους μονὰς τε καὶ λήξεις οὐκ ἀηδῶς ἐναποψύξασα, εἰς χεῖρας τοῦ Θεοῦ τὸ πνεῦμα αὐτῆς παρέθετο.

(113) EUSRATIUS OF CONSTANTINOPLE, *V. Gol.* 25 = PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Ἀνάλεκτα*, IV, p. 173: Ὡ τιμία καὶ ἀγία τοῦ Χριστοῦ μάρτυς, καὶ ἀπαύτως μετὰ ἀγγελικῶν τάξεων καὶ τῶν δικαίων ψυχῶν δοξολογοῦσα τὴν ἁγίαν καὶ ζωοποιὸν καὶ ὁμοούσιον καὶ ἀίδιον τριάδα, πρέσβευε καὶ νῦν σὺν τῇ ἀγίᾳ καὶ ἐνδόξῳ δεοποιῆ ἡμῶν θεοτόκῳ καὶ ἀειπαρθένῳ Μαρίᾳ ὑπὲρ τῶν εὐοβησάτων καὶ φιλο-

clear hope was that Golinduch should continue in her active patronage of the empire after her death, from her place in heaven with the angelic host and the souls of the saints. Golinduch whose cause Maurice's government had done so much to promote (but who had failed to appear at Constantinople) would continue in her role as a powerful patron of the emperor and his dynasty, undiminished by the dissolution of her physical body and her departure for heaven. In *On the State of Souls*, Eustratius asked of his rationalist opponents: 'Do you not see that God, having been entreated by his servants, averts the just threats that assail us? But whether the saints who intercede are active or not, judge for yourselves: intercession is not [a property] of the sleeping dead, but of the living and subsisting and active' (114). The statement would apply as well to Golinduch. The only significant difference in the *Life* is that Eustratius should insist so repeatedly upon the notion that the emperor and his government were the primary beneficiaries of this ongoing saintly intercession.

The tendentiousness of the pro-government stance of this section of Eustratius's version of the *Life of Golinduch* can be fully appreciated through a comparison with the Georgian *Life*, which, by contrast, as a reflection of Stephen of Hierapolis's original Syriac account, deals with Golinduch's death much more economically (115). Nevertheless, the theme of intercession (so central to contemporary East Roman Christianity) is not altogether absent. Bishop Stephen seems to have envisaged Golinduch as acting as, especially, the heavenly patroness of that corner of the empire (Roman Mesopotamia) in which she died, although a wider area of responsibility is not excluded. He writes:

When the men of that region heard of the death of the holy martyr, a multitude of priests and laymen, of noblewoman and children, came quickly and, with candles, psalms and hymns, carried the holy martyr's relics away and placed them in the holy place of St Sergius between the cities of Dara

χρίστων βασιλέων καὶ τοῦ πιστοτάτου καὶ χριστιανικωτάτου ἡμῶν πολιτεύματος. My italics.

(114) EUSTRATIUS OF CONSTANTINOPLE, *De stat. anim.* = CCSG 60: 344-347: 'Ὁρᾷς ὅτι δυσωπούμενος ὑπὸ τῶν δούλων αὐτοῦ ὁ θεὸς παράγει δικαίαν ἀπειλήν κινουμένην καθ' ἡμῶν; Ἄρα οὖν οἱ ἅγιοι πρεσβεύοντες ἐνεργοῦσιν ἢ οὐκ ἐνεργοῦσιν, κρίνατε ὑμεῖς· ἢ πρεσβεία οὐκ ἔστιν κοιμωμένων νεκρῶν, ἀλλὰ ζώντων, καὶ ὑφεστώτων καὶ ἐνεργούντων.

(115) GARITTE, *Passion géorgienne*, p. 417.

and Nision, so that she would be an intercessor for the whole region, the emperors and the whole Christian people and priesthood of Christ (116).

But the Georgian *Life* is without the emphasis on the government and Golinduch's ongoing role in securing its authority and stability that is so characteristic of Eustratius's account. Whereas Eustratius drew his account to a close by addressing his own prayer to Golinduch (doubtless as a conscious demonstration of the saint's ability to receive it because active *post mortem*), the Georgian *Life* concludes rather more conventionally with a general exhortation to pray 'that through the intercession of the Mother of God, of the holy Golinduch who underwent such struggle and of all the martyrs, we may obtain the remission of our sins and a favourable response before the fearful throne of Christ our God' (117). Golinduch thus recedes somewhat from view as but one martyr and saintly intercessor among many; Stephen's interest essentially remains on the level of personal sin and its expiation, and he offers here no prayer at all for the emperor or government. By contrast, even if Eustratius also added a prayer for Golinduch's intercessions on his own behalf as author of her *Life* ('and also for me, the humble priest, Eustratius, who has written down your virtues and victories' (118), his focus on the government and his assurances of Golinduch's intercessions for it effectively function as a divine sanction for the legitimacy of the entire imperial institution under Maurice: emperor, government and imperial city.

In short, it is clear by the end of Eustratius's text that through Golinduch's prayers, the empire and its rulers were to be seen as truly 'God-guarded' (θεοφύλακτος) – a term Eustratius employed to describe

(116) GARITTE, *Passion géorgienne*, pp. 439-440: *Ut audierunt illius regionis homines consummationem sanctae martyris, multitudo sacerdotum et laicorum et nobilium mulierum et puerorum festinanter venerunt et cum cereis et psalmis et hymnis abstulerunt reliquias sanctae martyris et disposuerunt in loco sancti Sergii inter civitatem Dara et Nision, ut intercessor esset totius regionis, regum et totius populi christianorum et Christi sacerdotum.*

(117) GARITTE, *Passion géorgienne*, p. 440: *Rogemus nos quoque ut intercessione Deiparae et sanctae certamine indutae Gulanducht et omnium martyrum obtineamus remissionem peccatorum et bonum responsum coram throno tremendo Christi Dei.*

(118) EUSTRATIUS OF CONSTANTINOPLE, *V. Gol.* 25 = PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Ἀνάλεκτα*, IV, p. 173: ὑπὲρ τε ἐμοῦ τοῦ ταπεινοῦ Εὐστρατίου πρεσβυτέρου, τοῦ καὶ τὰς σὰς συγγράψαντος ἀνδραγαθίας τε καὶ νίκας.

the Roman empire (τῇ ἡμετέρᾳ θεοφυλάκτῳ πολιτείᾳ) at the very beginning of his Life⁽¹¹⁹⁾. As a reflection of the regime's self-presentation (confirmed in its appearance in the account of Theodore of Sykeon's visit to Maurice's capital), the concept of the 'God-guarded empire' is crucial for revealing not only Eustratius's but also the government's purposes in promoting Golinduch's story⁽¹²⁰⁾.

Yet, here as elsewhere at the end of the sixth century, recourse to holy benefactors reveals not only how emperors and their advisers sought to buttress imperial power, but also how vulnerable they often considered the foundations of imperial power to be⁽¹²¹⁾. It has been argued that image and relic cults, indeed the articulation of what amounted to a thoroughly Christianised public culture and institutional rationale, lay at the heart of the empire's ability to withstand, at least in shrunken form, the Persian and Arab onslaughts of the seventh century. The comfort and discipline which the knowledge of enjoying special access to God provided, offered the means for a 're-integration' of East Roman society around a set of symbols and heavenly patrons whose beneficence everyone could agree on and act collectively to obtain through corporate ritual and liturgical activity⁽¹²²⁾. Doubtless, this is what Eustratius's Greek rendering of Golinduch's Life was designed to do: to advertise the extent of the government's endeavours to ensure the empire's safety by courting the prayers of such a celebrated saint, and to add thereby to the growing collection of sacred benefactors in whose prayers the empire's late sixth-century inhabitants could take comfort and for the sake of whose supplication they

(119) See EUSTRATIUS OF CONSTANTINOPLE, *V. Gol.* 2 = PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Ἀνάλεκτα*, IV, p. 150.

(120) As an epithet applied to the Christian empire, the term 'God-guarded' seems first to appear in an official government-sanctioned source, Corippus's panegyric on the accession of Justin II, in 565: CAMERON, *Images of authority*, p. 23.

(121) For a fuller treatment of this subject, see M. DAL SANTO, *The God-guarded empire? Scepticism towards the saints' cult in early Byzantium*, in P. BOOTH, M. DAL SANTO AND P. SARRIS (eds.), *An Age of Saints? Power, Conflict and Dissent in early Medieval Christianity* (Brill, forthcoming).

(122) CAMERON, *Images of authority*, pp. 4-5. See also N. BAYNES, *The supernatural defenders of Constantinople*, in *AB*, 67 (1949), pp. 165-177; repr. in *idem*, *Byzantine Studies and Other Essays*, London, 1955, pp. 248-60 at p. 249: 'The conviction that the city of Constantine was God-guarded [...] must surely have had profound psychological significance'.

would be encouraged to put away any remaining differences of class, sect or race. What is crucial and often overlooked is that such figures of unity and patrons of imperial authority were so clearly required at all – and that, when they were produced, their role could be contested.

Peter Sarris has argued that such a policy should be understood as an effort to bolster imperial authority in the context of the heightened social tensions which pulled at East Roman society as fiscal, demographic and foreign pressures mounted throughout the period that followed Justinian's death⁽¹²³⁾. Indeed, the sectarian violence that erupted across the empire's Near Eastern provinces in the face of the Persian advance strongly cautions against a generally peaceful and consensual process of integration around the emperor and imperial church. Nevertheless, projecting at least the *image* of such integration seems to be precisely what the prayers of Eustratius's Golinduch were intended to achieve, not least through the saint's repeated invocation of a profoundly Christian emperor, government and capital, as if these stood together as the focus of Providential attention. As we have seen, Golinduch's dying supplications for the empire were not all Eustratius had to offer his imperial patrons. In the hands of an apologist like Eustratius, whose fervour for the saints' full-blooded activity in the afterlife we have already noted, Golinduch could continue in her role as a talisman of emperor and empire even after her earthly life had come to an end. Yet Eustratius asserted this on behalf of Golinduch in a world in which the very plausibility and possibility of such action were openly questioned – as were, it has been argued, Golinduch's own credentials as a saint. What Eustratius's *Life of Golinduch* indisputably demonstrates, therefore, perhaps better than any other contemporary text, is that the saints' cult in early Byzantium could function both to strengthen and legitimise the claims and operation of imperial power, but that equally, precisely because it did so, it also offered a means for subverting it. In this manner, the saints' cult could be as much a site for contesting imperial authority as affirming it – a point which, in the setting of early Byzantium, has not before been made as frequently as it might have⁽¹²⁴⁾.

(123) SARRIS, *Economy and Society*, p. 234, on Maurice's attempt at pacifying the revolt of the eastern field army at Edessa in 588 through the parading of the Mandylion. See also WHITBY, *Emperor Maurice*, pp. 287-288.

(124) See further M. DAL SANTO, *Debating the Saints' Cult in the Age of Gregory the Great*, Oxford, 2012 (forthcoming).

Conclusion

Since the reign of Justinian, the political climate that had been emerging at Constantinople was that of Christian autocracy⁽¹²⁵⁾. Was it possible, in this context, to subvert or at least deflate some of the pretensions of imperial power by calling into question the credentials of those holy figures, like Golinduch, which the government was known to be exploiting for its own ends? In other words, is there any reason to believe that Eustratius's audience was as committed as he was to Golinduch's extraordinary story, or that they wished to be complicit with him in consolidating the prerogatives of the imperial power which, in Eustratius's telling, her appearance and ongoing heavenly patronage helped to buttress? The same can equally be said of Eustratius's treatment of Golinduch's death and posthumous intercession on behalf of the empire from heaven. There would seem little point in adumbrating so vividly the entry of Golinduch's soul into heaven and her dynamic participation in the ceaseless praises of the ranks of angels and saints there in a manner so reminiscent of Eustratius's earlier treatise, if there were not still a need to make the case for full human psychological activity *post mortem* perhaps a decade after Eustratius first rebutted the objections of sceptics at Constantinople. For an objection to this aspect of Eustratius's account undermined the saints' cult as a whole, and thus, in its implicit rationalism, much of the system for trading in the benefits of the after-life through the intercession of divine patrons which emperors, from Justinian onwards, were increasingly trying to present as integral to the empire's security.

The heightened effort, visible at the end of the sixth century, to enlist a heady contingent of heavenly benefactors to consolidate the 'God-guarded' (θεοφύλακτος) character of imperial power and authority was an important step on the road towards the thoroughly, if ambiguously, priestly nature which the imperial office would acquire at Byzantium during the middle ages⁽¹²⁶⁾. Ultimately, the sacredness of the emperor himself and the priest-like, mediatory role of the imperial office grew

(125) For a powerful reaction against this development, see A. KALDELLIS, *Procopius of Caesarea: Tyranny, history and philosophy at the end of Antiquity*, Philadelphia, 2004.

(126) G. DAGRON, *Empereur et prêtre: Étude sur le « césaropapisme » byzantin*, Paris, 1996.

through the mere association with these saintly figures (who were themselves increasingly imagined as priests)⁽¹²⁷⁾. Nevertheless, in his *Life of Golinduch*, it is noteworthy that Eustratius explicitly affirmed that Christ alone was 'both priest and king and is called according to Melchizedek'⁽¹²⁸⁾. In the light of the rest of his text and oeuvre, however, Eustratius's whole-hearted commitment to the imperial cause and its holy trustees is clear⁽¹²⁹⁾. But with its tacit rebuttal of subversive voices, his version of the *Life of Golinduch* warns us against too hastily attributing a similar enthusiasm to all of his contemporaries, however pious if not superstitious we may wish to imagine them as 'Byzantines'. On the contrary, if an imperial autocracy robed in the legitimacy of divine Providence and upheld by the prayers of the Christian saints was the only avenue for 'integration' that sixth-century emperors offered their subjects, it is far from clear that all accepted it with relish. Ostensibly, of course, Golinduch's story of Christian victory over the wicked inhumanity of two Persian kings (Khusro I and Hormizd IV) stood, in the period after Maurice's successful re-assertion of Roman strategic dominance in the Near East, as a celebration of the divinely appointed nature of Roman power and imperial dominion. This celebration was, however, surprisingly brittle and, in many ways, insecure. Golinduch ended her days prophesying not only the final abolition of the kingdom of the Persians, but also, more worryingly, the impending appearance of the Anti-Christ and the end of days⁽¹³⁰⁾. Just how

(127) This is seen especially in Justinian's assertion of the divine origins which imperial authority (*imperium*) shared with the Christian priesthood (*sacerdotium*): F. DVORNIK, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy: Origins and Background*, II (DOS, 9), Washington, D. C., 1966, pp. 815-817; DAGRON, *Empereur et prêtre*, pp. 312-313. On saints as priests, see DAL SANTO, *Gregory the Great*, pp. 440, 453; and S. ASHBROOK HARVEY, *The Stylites' Liturgy: Ritual and religious identity in late antiquity*, in *Journal of Early Christian Studies*, 6 (1998), pp. 523-539 (for an example from the east).

(128) EUSTRATIUS OF CONSTANTINOPLE, *V. Gol.* 23 = PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Ἀνάλεκτα*, IV, p. 170: ὁ Χριστὸς καὶ σωτὴρ ἡμῶν ἀρχιερεὺς καὶ βασιλεὺς ἔστι τε καὶ ὀνομάζεται κατὰ Μελχισεδέκ. Cf. DAGRON, *Empereur et prêtre*, pp. 184-190 on the ideological significance of the figure of Melchizedek.

(129) VAN DEN VEN, *L'accession*, p. 333.

(130) But note MAGDALINO, *History of the Future*, p. 11: 'there is an indication that sixth-century emperors did not dread, but actually looked forward to, the consummation of the world.'

prophetic Golinduch's vision was could scarcely be known to Eustratius. It can only be measured in the light of Phocas's rebellion that would break out only months after Eustratius completed his Life and, having swept Maurice's regime away (Golinduch's prayers notwithstanding), in the near apocalyptic events of the seventh century.

Trinity College, Cambridge,
United Kingdom.

Matthew DAL SANTO.
mjd79@cam.ac.uk

SUMMARY

The article investigates Eustratius of Constantinople's version of the life and martyrdom of the late sixth-century martyr, Golinduch, in the context of the manipulation of saints' cults and relics by the imperial government under Emperor Maurice (582-602). Composed on the eve of Phocas's putsch, Eustratius's Life of Golinduch displays how a rhetoric of saintly intercession on behalf of the 'God-guarded' Christian empire was deployed in order to strengthen the sacredness of imperial authority. Crucially, however, Eustratius's text also reveals how far this vision of the empire's sainted benefactors was contested at Constantinople. The paper argues that this reflects a current of opposition to the ideology of Christian autocracy that had been emerging since the time of Justinian.

GLI EPISTOLOGRAFI GRAECI DI FRANCESCO FILELFO (*)

Nel suo imponente articolo dedicato alla biblioteca e alla cultura greca di Francesco Filelfo, Aristide Calderini ha segnalato per primo come opera del Tolentino le traduzioni latine integrali o parziali di diciotto lettere tratte dalla collezione dei cosiddetti 'epistolografi greci' (1). Queste lettere, attribuite a vari personaggi illustri del mondo classico, per la maggior parte da considerare spurie, sono state tradotte da Filelfo quasi tutte nel contesto più ampio delle *Commentationes Florentinae de Exilio*, un dialogo filosofico in tre libri da lui composto molto probabilmente negli anni Quaranta del sec. XV. Sempre riferendosi alla storica edizione dell'intera collezione epistolografica curata da Rudolph Hercher, Calderini menziona e pubblica la traduzione di otto lettere di Diogene da Sinope, tre di Cratete e, infine, tre di Apollonio di Tiana (2).

(*) Questa nota trova origine in singole ricerche che ci hanno condotto ad incrociare pressoché contemporaneamente il codice degli epistolografi greci posseduto da Francesco Filelfo: lo studio sull'utilizzo del *Laur. Plut. 57.12* nelle *Commentationes Florentinae de Exilio* è opera di Jeroen De Keyser (pp. 196-205), mentre l'approfondimento codicologico e paleografico si deve a David Speranzi (pp. 180-196), con l'evidente condivisione delle tesi e delle interpretazioni sostenute.

(1) A. CALDERINI, *Ricerche intorno alla biblioteca e alla cultura greca di Francesco Filelfo*, in *Studi Italiani di Filologia classica*, 20 (1913), pp. 204-424: 240-245, 300-306.

(2) Si tratta delle lettere 7, 9, 10-11, 13, 23-24, 26 di Diogene - cui va aggiunta una breve citazione dalla lettera 16 -, delle lettere 2, 13-14 di Cratete e delle lettere 35, 48 (*partim*), 63 e 112 di Apollonio. Due lettere tratte dal *corpus* di Falaride sono state citate, in traduzione, nei *Convivia Mediolanensia*, un'altra opera filosofica del Tolentino, composta molto probabilmente anch'essa nella prima metà del quinto decennio del Quattrocento, e sono state studiate e discusse da A. CALDERINI, *Intorno ad un passo di Suida e di Arpocrazione riportato da Francesco Filelfo*, in *Studi Italiani di Filologia classica*, 19 (1912), pp. 11-18; IDEM, *Ricerche*, pp. 240-245. Un'edizione critica dei *Convivia* è stata annunciata da Daniela Gionta. Si veda per il momento D. GIONTA, *Per i Convivia mediolanensia*

Il famoso elenco dei codici che Filelfo riportò da Costantinopoli, affidato ad un'epistola scritta ad Ambrogio Traversari da Bologna alle idi di giugno del 1428, attesta, inoltre, che egli possedette un manoscritto contenente 'Phalaridis, Hippocratis, Platonis et multorum ex veteribus philosophis epistolae' (3). L'ipotesi che questo manoscritto possa essere identificato con l'attuale *Plut.* 57.12 della Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze si è fatta strada nella bibliografia – piuttosto lentamente, a dire il vero – dapprima in virtù della sovrapposibilità tra il suo contenuto e quello del codice descritto nell'epistola, quindi grazie alla scoperta nel *Laur. Plut.* 57.12 di vari interventi di mano di Filelfo stesso (4). È stato accertato recentemente, infine, che lo stesso codice, che ai

di Francesco Filelfo (*Quaderni di filologia medievale e umanistica*, 11), Messina, 2005, per un'analisi dell'opera e uno studio della sua trasmissione.

(3) La celeberrima lettera si può trovare in Ambrosii Traversarii (...) *Latinae epistolae, a domno Petro Canneto (...) in libros XXV tributae (...) adcedit eiusdem Ambrosii vita in qua Historia litteraria Florentina (...) ex monumentis potissimum nondum editis deducta est a Laurentio Mehus (...)*, II, Florentiae, 1759, coll. 1010-1011; cfr. e. g. anche CALDERINI, *Ricerche*, p. 217 n. 2.

(4) A nostra conoscenza, la prima ad ipotizzare un collegamento tra Filelfo e il *Laur. Plut.* 57.12 è stata Teresa Lodi, sia in appunti presi direttamente sulla copia dell'articolo di Calderini appartenente alla Laurenziana – di cui fu direttrice dal 1933 al 1954 –, sia a margine di una sua trascrizione dell'inventario mediceo di Fabio Vigili (1508-1510; cfr. *infra* e n. 13) conservata presso la Laurenziana stessa (Carte Lodi, Appendice 1). A. DILLER, *The Lost Escorial Codex of the Greek Epistolographers*, in IDEM, *Studies in Greek Manuscript Tradition*, Amsterdam, 1983, nr. 25, pp. 263-273: 264-265 ha pubblicato la proposta di identificazione fondandosi sul criterio dell'identità di contenuto, senza compiere accertamenti di carattere paleografico; molti anni dopo, il ms. risulta assente dalla ricostruzione della biblioteca filelfiana fornita da P. ELEUTERI, *Francesco Filelfo copista e possessore di codici greci*, in *Paleografia e codicologia greca. Atti del II Colloquio internazionale di paleografia greca* (Berlino - Wolfenbüttel, 17-21 ottobre 1983), a cura di D. HARLFINGER e G. PRATO, con la collaborazione di M. D'AGOSTINO e A. DODA (*Biblioteca di 'Scrittura & Civiltà'*, 3), I, Alessandria, 1991, pp. 163-179. Neppure E. B. FRYDE, *Greek Manuscripts in the Private Library of the Medici 1469-1510*, Aberystwyth, 1996, pp. 362-364, 366, 511, 563, 786 riusciva a rilevarvi alcuna 'clear evidence' del possesso da parte dell'umanista (alle pp. 362-364, da cui la citazione, Fryde attribuiva a Filelfo il titolo corrente Φαλα[ρί]ς al f. 2r che è, invece, assolutamente di dubbia paternità). Soltanto lo studio di D. MURATORE, *Le Epistole di Falaride. Catalogo dei manoscritti (Pleiadi, 1)*, La Spezia, 2001, pp. 37-40 ha provato a ricondurre con prudenza 'ad una mano (...) che pare identificabile con quella di Francesco Filelfo' (p. 39) alcune integrazioni al πῖναξ del ms.

ff. 129r-144v tramanda il Τρωϊκός di Dione Crisostomo, fu una delle fonti per la versione filelfiana di questo testo, realizzata proprio nel 1427, durante il viaggio di ritorno per mare da Costantinopoli (5).

Per quanto possa dirsi ormai pienamente riconquistato alla biblioteca del Filelfo, il *Laur. Plut.* 57.12, tuttavia, resta ancora in gran parte poco conosciuto, sia dal punto di vista paleografico e codicologico, sia da quello dell'uso fattone dal suo proprietario. Tutti i copisti cui si deve la sua confezione sono, a oggi, privi di qualsiasi proposta di identificazione; sono inoltre del tutto ignoti modalità e tempi secondo i quali il manoscritto – un composito – ha raggiunto la sua conformazione attuale (6); infine, nonostante esso sia stato più volte collazionato e studiato in vista delle riedizioni moderne dei singoli epistolografi seguite a quella di Hercher (7), mancano ancora indicazioni più precise sul suo impiego (o meno) quale antigrafo per le versioni latine dei testi epistolografici conservate nelle *Commentationes*.

Questo studio si propone pertanto di fornire un contributo sul *Laur. Plut.* 57.12 volto a metterne in evidenza alcuni aspetti strutturali e grafici e, d'altra parte, a chiarire l'uso che di esso possa aver fatto Filelfo nei suoi scritti. Almeno due dei copisti all'opera nel codice hanno confezionato altri manoscritti posseduti e postillati dal Tolentino: la loro identificazione permette di contestualizzare meglio di quanto sia stato possibile fare finora la genesi del manoscritto. D'altro canto, si dimo-

(f. 1r) e numerose annotazioni marginali. La loro autografia appare assolutamente sicura: cfr. quanto osservato in D. SPERANZI, *Codici greci appartenuti a Francesco Filelfo nella biblioteca di Ianos Laskaris*, in *Segno e testo*, 3 (2005), pp. 467-496: 478-479, n. 40; in Dione Crisostomo, *Captivitatem Ilii non fuisse. Traduzione latina di Francesco Filelfo*, a cura di S. LEOTTA (*Percorsi dei classici*, 15), Messina, 2008, p. 63; e, soprattutto, la tav. 1 di questo lavoro.

(5) LEOTTA, *Captivitatem Ilii*, pp. 60-66.

(6) Così, da ultimo, LEOTTA, *Captivitatem Ilii*, p. 64 e n. 2: 'Nel codice si possono distinguere cinque mani differenti, nessuna delle quali è stata ancora identificata'; 'Resta ancora da chiarire quando il codice, che (...) è un composito, abbia assunto l'aspetto attuale.'

(7) R. J. PENELLA, *The Letters of Apollonius of Tyana. A Critical Text with Prolegomena Translation and Commentary* (*Mnemosyne supplementum*, 56), Leiden, 1979; *Theophylacti Simocatae Epistolae* ed. I. ZANETTO (*BSGRT*), Leipzig, 1985; e ultimamente E. MUESELER & M. SICHERL, *Die Kynikerbriefe, 1: Die Ueberlieferung; 2: Kritische Ausgabe mit deutscher Uebersetzung* (*Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums*, N.F. 1. Reihe: Monographien, 6-7), Paderborn - München - Wien - Zürich, 1994.

strerà che il *Laur. Plut.* 57.12 servì da testo guida per le traduzioni dei testi epistolografici affidate alle *Commentationes*, mettendo in luce un episodio in qualche misura esemplare delle pratiche di lettura e di riutilizzo dell'antico da parte dell'umanista.

1. Il codice e i suoi copisti

Il *Laur. Plut.* 57.12, cartaceo, piegato in-4°, di 165 fogli e di mm 283 × 205, è un codice composito all'interno del quale si possono innanzitutto distinguere due sezioni risalenti a epoche diverse: la sezione I, costituita dai ff. 1-146, risale al primo quarto del sec. xv e, più precisamente, al terzo decennio del medesimo, *ante* 1427; la sezione II, costituita dai ff. 147-165, è da considerarsi un'aggiunta databile alla metà del sec. xvi⁽⁸⁾.

Prima di analizzare in maggior dettaglio la sezione di interesse filelfiano è opportuno gettare uno sguardo su quella cinquecentesca (tav. 6), che contiene le epistole 9-85 di Teofilatto Simocatta ed è articolata in cinque binioni, l'ultimo dei quali mutilo dell'ultimo foglio⁽⁹⁾. La carta reca filigrane che Anna Lenzuni ha posto in corrispondenza con la marca 1738/127B del repertorio di Aurelio e Augusto Zonghi (*Pianta di rovere entro scudo*), datata 1575⁽¹⁰⁾. Il copista può essere agevolmente identificato nel gentiluomo corfiota Antonio Eparco (1491-1571), confrontando la tav. 6 di questo lavoro con uno degli *specimina* della sua scrittura fornito nel *Repertorium der griechischen Kopisten*, estratto dal *Laur. Plut.* 86.11, un codice sottoscritto e datato 1564⁽¹¹⁾.

(8) Per altre descrizioni del ms. cfr. A. M. BANDINI, *Catalogus codicum Graecorum Bibliothecae Laurentianae* (...), II, Florentiae, 1770, coll. 350-354 e, soprattutto, MURATORE, *Catalogo*, pp. 37-40. È opportuno avvertire il lettore che, in questa sede, tutte le citazioni dal *Laur. Plut.* 57.12 seguono la numerazione dei fogli visibile nell'angolo inferiore esterno, apposta dal bibliotecario Enrico Rostagno nel 1899 (cfr. il cartellino incollato all'interno del piatto posteriore). Senza voler allestire in questa nota una rassegna completa delle datazioni sin qui proposte per la sezione quattrocentesca del codice, è sufficiente ricordare che MURATORE, *Catalogo*, p. 37 si è espresso per la 'prima metà del sec. xv'; MÜSELER, *Die Kynikerbriefe*, p. 4 ha proposto il primo terzo del sec. xv.

(9) Sono bianchi i ff. 163v-165v che, pure, sono stati rigati.

(10) Lenzuni *apud* MÜSELER, *Die Kynikerbriefe*, p. VIII, n. 4; A. ZONGHI - A. ZONGHI - A. F. GASPARNETTI, *Zonghi's Watermarks (Monumenta Chartae Papyraceae Historiam Illustrantia, III)*, Hilversum, 1953, s. v.

(11) RGK, I/C Taf. 23b; su Eparco si veda la bibliografia raccolta in RGK, I/A nr. 23, II/A nr. 32, III/A nr. 36, con l'aggiunta di B. MONDRAIN, *Antoine Eparque et*

L'aggiunta della sezione II al *Laur. Plut.* 57.12 si era evidentemente resa necessaria in seguito alla caduta degli ultimi fogli della sezione I che, attualmente, termina con un fascicolo cui mancano due fogli e con l'epistola 9 di Teofilatto Simocatta mutila⁽¹²⁾. Un *terminus post quem* per questa mutilazione è offerto dall'inventario dei manoscritti della libreria medicea privata compilato a Roma da Fabio Vigili, databile al 1508-1510. La dettagliata descrizione fornita da Vigili che, nella parte iniziale, coincide con i contenuti attuali del manoscritto termina infatti con l'indicazione di nove epistole di Simocatta e con l'elenco di testi non più presenti nel manoscritto⁽¹³⁾:

'Theophylacti Scholastici cognomento Simocati, videlicet Θεοφυλάκτου Σχολαστικοῦ τοῦ Σιμοκάτου Ἐπιστολαὶ ἠθικαὶ, ἑταιρικά καὶ ἀγροικικά. Sunt autem appositae litterae singulis epistolis una ex his tribus η, ε, α, semper hoc ordine, quarum ἡ significat ἠθικὴν, ε ἑταιρικὴν, α ἀγροικικὴν, tamen hic imperfectae: non sunt enim plures quam novem. In fine autem libri sunt τοῦ τε ἀνθρώπου καὶ τῶν ἀλόγων φωναί, id est quibus verbis exprimantur singulorum animantium et rerum etiam inanimatarum voces et soni. Item τὰ λεγόμενα ἐπὶ τῶν ἀδυνάτων, id est omnia proverbialia de impossibilibus dicta.'

Augsbourg: le catalogue de vente des manuscrits grecs acquis par la ville d'empire, in *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, s. II, 47 (1993), pp. 227-243. È significativo osservare come la sua scrittura si presenti qui nell'aspetto tipico dei suoi autografi più tardi, nettamente differente da quello degli autografi giovanili esemplificato in RGK, I/C Taf. 23a.

(12) Il testo dell'epistola 9 contenuto al f. 146v (sezione I) termina con le parole τῷ γὰρ ταχίστῳ κόρῳ αὶ τῶν ραθύμων, cfr. *Theophylacti Simocatae Epistulae*, p. 5. Esso è stato integralmente cassato, evidentemente nella circostanza dell'unione delle due sezioni: è ovvio sottolineare che un testo mutilo era del tutto superfluo nel momento in cui il lettore poteva trovare quello completo al f. 147r. L'inchiostro utilizzato per questo intervento non sembra compatibile con quello utilizzato da Eparco per la trascrizione della sezione II.

(13) Si cita dal *fac-simile* del testimone più noto dell'inventario (Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, *Barb. lat.* 3185, f. 74r-v), conservato presso la Biblioteca Medicea Laurenziana, F.2.157. L'edizione di questo inventario è in corso ad opera di Sebastiano Gentile e di chi scrive. Non è forse inutile ricordare che il *Laur. Plut.* 57.12 è descritto anche nell'inventario mediceo del 1495, cfr. E. PICCOLOMINI, *Ricerche intorno alle condizioni ed alle vicende della libreria medicea privata*, in *Archivio Storico Italiano*, s. III, 19-21 (1874-1875), pp. 101-129, 254-281, 51-94, 102-112, 282-296 (cit. dall'estratto, Firenze 1875, con paginazione continua), p. 80 nr. 121.

Alla fine del primo decennio del sec. XVI il codice era ancora integro e, invece, non lo era più attorno alla metà del secolo, ovvero, con ogni probabilità, nel momento in cui gli fu associata la sezione di mano di Eparco, che completava il manoscritto in maniera coerente, ancorché distante dal contenuto originario⁽¹⁴⁾. È del tutto verosimile che le due sezioni siano state unite in vista dell'apertura al pubblico della Biblioteca Medicea Laurenziana, voluta da Cosimo I nel 1571, quando molti altri manoscritti destinati a essere collocati nei plutei furono oggetto di analoghi interventi di restauro⁽¹⁵⁾.

Chiarite le circostanze entro le quali il *Laur. Plut.* 57.12 assunse il proprio assetto definitivo, è opportuno osservare più da vicino la sezione appartenuta alla biblioteca di Francesco Filelfo.

Al suo interno, sulla base della coincidenza tra la fine dei testi – o gruppi di testi – e fascicoli, è possibile distinguere tre cesure, che le conferiscono una struttura modulare: la sezione I appare, cioè, articolata in

(14) Resta per il momento un'ipotesi da arricchire di dati ulteriori quella secondo cui Eparco potrebbe aver confezionato la sezione II appositamente in vista del restauro del *Laur. Plut.* 57.12; d'altro canto, meno probabilmente, un secondo personaggio sconosciuto potrebbe essersi preso cura di unire in maniera coerente dal punto di vista contenutistico due mss. già esistenti. A favore della prima possibilità, oltre alla perfetta complementarietà del contenuto, sembrano deporre situazioni analoghe verificabili in altri codici appartenuti alla libreria medicea privata. Con il proposito di presentare altrove una panoramica più ampia, legata al problema dell'acquisizione cinquecentesca di alcuni libri di Eparco da parte di Cosimo I, si può qui ricordare il caso del *Laur. Plut.* 55.2 (Ulpiano), di mano di Zanobi Acciaiuoli, mutilo della parte iniziale già all'epoca dell'inventario Vigili (*Barb. lat.* 3185, f. 18v, nr. 77), e reintegrato all'inizio con 101 fogli già attribuiti alla mano di Eparco in RGK, I/A nr. 23.

(15) È sufficiente ricordare il ruolo svolto in quest'impresa da Francesco Zanetti, studiato recentemente da D. BIANCONI, *Le pietre e il ponte ovvero identificazioni di mani e storia della cultura*, in *Bizantinistica. Rivista di Studi Bizantini e Slavi*, s. II, 8 (2006), pp. 135-181: 165-168; P. DEgni, *Tra Gioannicio e Francesco Zanetti. Manoscritti restaurati presso la Biblioteca Medicea Laurenziana*, in *Oltre la scrittura. Variazioni sul tema per Guglielmo Cavallo*, a cura di D. BIANCONI e L. DEL CORSO (Dossiers byzantins, 8), Paris, 2008, pp. 289-302; A. GASPARI, *Le 'mani' di Camillo Zanetti: il caso di scriba C (sigma), 'occidental arrondi' e Francesco Zanetti*, in *Actes du VI^e Colloque International de Paléographie Grecque (Drama, 21-27 Septembre 2003)*, a cura di B. ATSALOS – N. TSIRONIS (*Biblioamphiastes – Annexe I*), I, Athènes, 2008, pp. 347-358; EADEM, *Francesco Zanetti stampatore, copista e instaurator di manoscritti greci*, in TOEOTHΣ. *Studies for Stefano Parenti*, a cura di D. GALADZA, N. GLIBETIC, G. RADLE (*Analecta Kryptopherres*, 9), Grottaferrata, 2010, pp. 155-175.

almeno tre unità, potenzialmente indipendenti dal punto di vista della struttura fascicolare, benché coerenti sotto l'aspetto contenutistico e trascritte sulla stessa carta, di origine italiana⁽¹⁶⁾.

La prima unità modulare (I.1) è costituita dai ff. 1-104, strutturati in tredici quaternioni, segnati dal copista principale con lettere greche nell'angolo inferiore esterno dell'ultimo foglio verso e nell'angolo superiore esterno del primo recto⁽¹⁷⁾. Questo il suo contenuto: indice del manoscritto (f. 1r; tav. 1); epistole di Falaride (ff. 1v-31v); epistola di Pitagora a Ierone (f. 31v); epistole di Anacarsi (ff. 31v-33r); Bruto (ff. 33v-41r); Chione (ff. 41r-49v); Euripide (ff. 49v-52v); Ippocrate (ff. 52v-64r); Eraclito (ff. 64r-69v); Apollonio di Tiana (ff. 69v-78v); Dionisio di Antiochia (ff. 78v-82v); Liside (ff. 82v-83v); Melissa (f. 83v); Myia (f. 84r-v); Teano (ff. 84v-86v); Musonio (ff. 86v-88v); Diogene da Sinope (ff. 88v-94v); Cratete (ff. 94v-96r); Platone (ff. 96r-101r); Eschine (ff. 101r-102r; bianchi i ff. 102v-104v).

La seconda unità (I.2) è costituita dai ff. 105-128, articolati in tre quaternioni non segnati⁽¹⁸⁾. Contiene: Procopio di Gaza (ff. 105r-112v); Dione (f. 112v); Falaride (ff. 113r-115r; bianchi i ff. 115v-116v); Apollonio di Tiana (f. 117r); Procopio (ff. 117v-118r; ep. 62, con il titolo 'Ιουλιανού παραβάτου πρὸς Λιβάνιον); Giuliano (ff. 118r-v); Demetrio Cidone (ff. 118v-120r; bianco il f. 120v); Callinico, *De laude Romae* ed *excerpta* da Adriano Sofista, Giamblico, Diodoro (ff. 121r-125r)⁽¹⁹⁾; *excerpta* da Filone (ff. 125r-126r)⁽²⁰⁾; epistole di Amasi (f. 126v; bianchi i ff. 127r-128v).

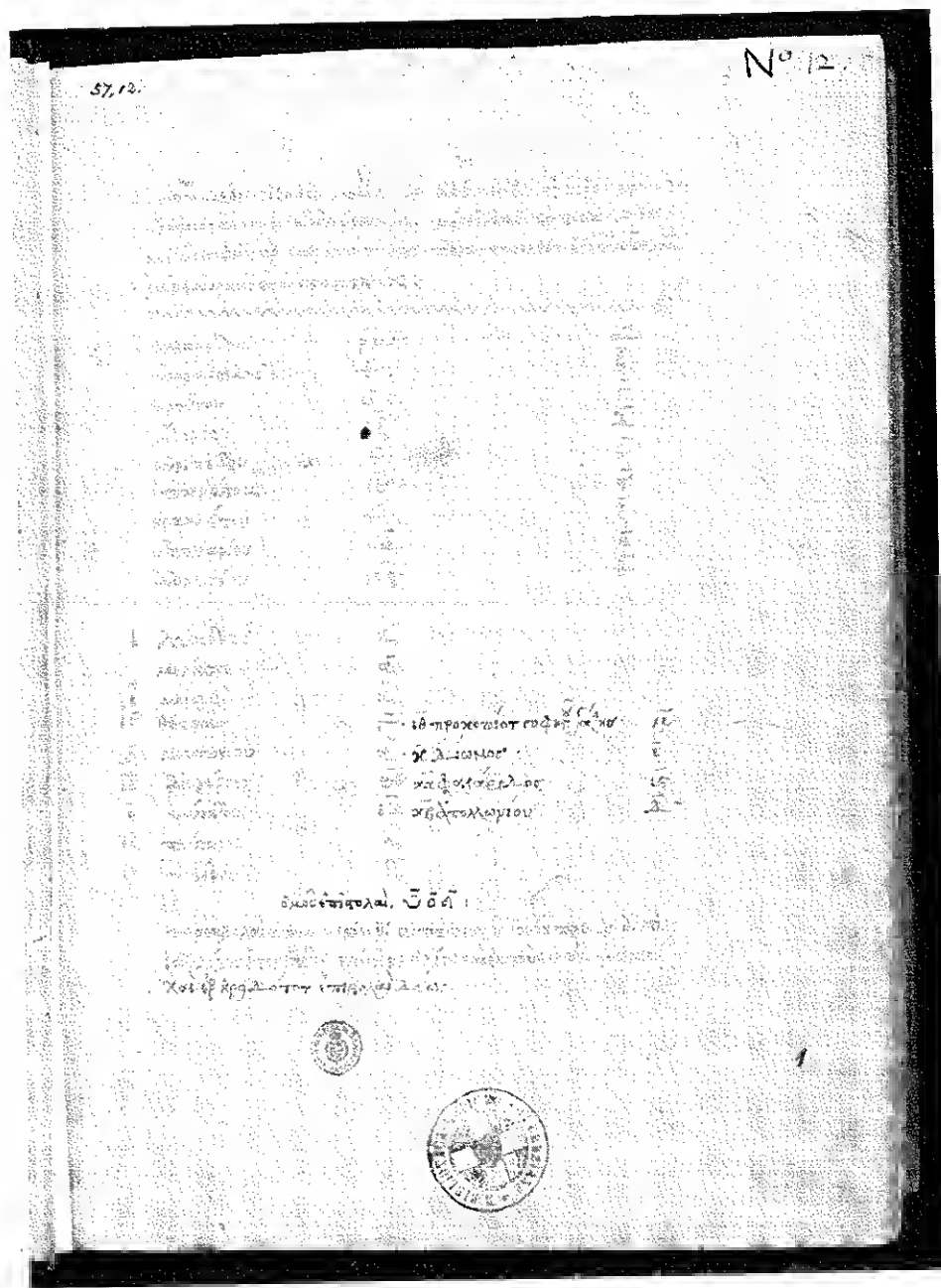
(16) I dettagli sulle filigrane sono forniti *infra*, pp. 185-186.

(17) Le segnature dei fascicoli, parzialmente asportate dalla rifilatura, sono visibili ai ff. 8v (α'), 9r (β'), 16v (β'), 17r (γ'), 24v (γ'), 25r (δ'), 32v (δ'), 33r (ε'), 40v (ε'), 41r (ζ'), 48v (ζ'), 49r (ζ'), 56v (ζ'), 57r (η'), 64v (η'), 65r (θ'), 72v (θ'), 73r (ι'), 80v (ι'), 81r (ια'), 89r (ιβ'), 96v (ιβ'), 97r (ιγ').

(18) Non si può evidentemente escludere del tutto la possibilità che nell'unità I.2 – e nella seguente – le segnature dei fascicoli siano state asportate dalle rifilature che il codice ha subito nel corso della sua storia.

(19) MURATORE, *Catalogo*, p. 37, n. 150 rimanda, per questi testi, a *Polemonis Declamationes quae extant duae. Accedunt excerpta e Callinici, Adriani, Jamblichi, Diodori libris et Isaaci Porphyrogeniti περι τῶν καταλειφθέντων ὑπὸ τοῦ Ὁμήρου et περι ιδιότητος καὶ χαρακτήρων τῶν ἐν Τροίᾳ Ἑλλήνων τε καὶ Τρώων quae vulgo dicuntur scripta*, rec. H. HINCK, Lipsiae, 1873, pp. VIII, 43-55.

(20) Per indicazioni più precise su questa silloge di estratti cfr. MURATORE, *Catalogo*, p. 38, n. 151.



TAV. 1. — Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Pluteo 57.12, f. 1r. Scrittura del copista A e integrazioni di Francesco Filelfo.

La terza unità (I.3) è costituita dai ff. 129-144, strutturati in due quaternioni non segnati, che contengono il Τρωικός di Dione Crisostomo, seguiti dai ff. 145-146 (bianco il f. 145r), ovvero, forse, da quanto resta di un'originaria quarta unità, con le epistole di Teofilatto Simocatta e i testi perduti segnalati nella descrizione dell'inventario Vigili citata nelle pagine precedenti.

Oltre a quanto sin qui descritto, un altro dato induce a pensare che il progetto del manoscritto non fosse perfettamente definito all'inizio della copia e che sia stato progressivamente ampliato, sia nel corso della trascrizione, sia attraverso l'accostamento successivo di unità non espressamente concepite per una circolazione unitaria. L'indice di f. 1r enumera infatti tutti i testi dell'unità I.1, ma elenca soltanto una parte dei testi contenuti nell'unità I.2. L'indicazione delle epistole di Procopio di Gaza (ff. 105r-112v), di quelle di Dione (f. 112v), di quelle di Falaride (ff. 113r-115r), di Apollonio (f. 117r) vi è stata aggiunta da Filelfo, che si è preoccupato di segnalare anche la presenza delle due epistole di Amasi (f. 126v), apponendo, alla fine dell'indice stesso, le parole καὶ ἐξ Ἡροδότου ἐπιστολαὶ δύο (tav. 1). Non sono indicate, invece, l'epistola 62 di Procopio (ff. 117v-118r) e le epistole di Giuliano (f. 118r-v). Né, tanto meno, vi sono registrati i testi dell'unità I.3.

Le 'assenze' e le 'aggiunte' dell'indice del f. 1r troveranno più avanti, per così dire, un loro pendant paleografico⁽²¹⁾. Prima di concentrarsi su questo aspetto, tuttavia, è utile fornire i dati relativi alle filigrane della sezione I del *Laur. Plut.* 57.12 che, oltre a certificare la contemporaneità delle tre unità modulari, offrono indizi assai importanti ai fini della loro datazione.

Nelle unità I.1-I.3 si alternano tre coppie di varianti gemelle di filigrana: una prima, molto simile a Harlfinger *Lettre* 21 (ff. 1-8, 89-120), una seconda, molto simile a Harlfinger *Huchet* 13 (ff. 9-24, 41-48, 65-88, 121-128) e, infine, una terza, identica a Harlfinger *Monts* 11 (ff. 25-40, 49-64, 129-146). Esse costituiscono un ottimo elemento per proporre una datazione delle quattro unità al terzo decennio del sec. xv e una loro

(21) Cfr. *infra*, p. 189. Pur non intendendo entrare in merito a questioni di storia della tradizione manoscritta, è opportuno ricordare con DILLER, *The Lost Escorial Codex*, p. 264 che almeno le epistole di Falaride e Apollonio dei ff. 113r-117r provengono da una fonte diversa dal codice perduto da cui discende la maggior parte degli altri testi epistolografici contenuti nel ms.

localizzazione a Costantinopoli. La filigrana *Lettre 21*, infatti, è stata repertoriata dagli Harlfinger a partire dal *Laur. Plut.* 70.34, un codice di Dionigi di Alicarnasso, sottoscritto nella capitale il 12 febbraio 1427 dal copista Giorgio Crisococca; così, *Huchet 13* ricorre nel ms. *Par. gr.* 456 della Bibliothèque Nationale de France, scritto tra il 1425 e il 1426 da Leone Atrape, e, infine, *Monts 11* compare, per esempio, nel già ricordato *Laur. Plut.* 70.34⁽²²⁾. Lo spettro dei paralleli potrebbe ampliarsi considerevolmente, senza troppo sforzo, proprio cercando tra quei manoscritti che, a Costantinopoli, negli ultimi decenni precedenti la *ἄλωσις* furono prodotti a uso e consumo di collezionisti ed eruditi occidentali⁽²³⁾. Per esempio, le stesse filigrane molto simili a Harlfinger *Lettre 21* e quelle identiche a *Monts 11* del *Laur. Plut.* 57.12 compaiono nel ms. del lessico *Suda*, *Par. gr.* 2623, appartenuto a Filelfo e da lui riportato in Italia da Costantinopoli nel 1427, mentre la marca identica a *Monts 11* e quella molto simile a *Huchet 13* ricorrono nell'*Erodoto Vat. gr.* 122⁽²⁴⁾.

La scelta di menzionare questi ultimi due manoscritti e, in particolare, il *Vat. gr.* 122, non è casuale, poiché, come il lettore potrà verificare alla tav. 2a-b, in essi compare la mano dello scriba che ha copiato i ff. 1r-102r, 105r-115r, 117r, 121r-126r del *Laur. Plut.* 57.12 (copista A), un individuo anonimo il cui profilo, tuttavia, viene tratteggiandosi sempre più

(22) D. & J. HARLFINGER, *Wasserzeichen aus griechischen Handschriften*, I-II, Berlin, 1974-1980, s. vv. Sul copista Giorgio Crisococca si tornerà anche tra breve; su di lui e su Leone Atrape, oltre alla bibliografia raccolta in RGK, II/A nrr. 95 e 328, III/A nrr. 127 e 383, si possono vedere, di recente, P. CANART, *Additions et corrections au Repertorium der griechischen Kopisten 800-1600*, 3, in *Vaticana et Medievalia. Études en l'honneur de Louis Duval-Arnould*, réunies par J. M. MARTIN, B. MARTIN-HISARD et A. PARAVICINI BAGLIANI (*Millennio Medievale*, 71, *Strumenti e studi*, n. s., 16), Firenze, 2008, pp. 41-63: 54 e A. CATALDI PALAU, *I colleghi di Giorgio Baiophoros: Stefano di Medea, Giorgio Crisococca, Leon Atrapes*, in *Actes du VI^e Colloque*, I, pp. 191-224, rist. in EADEM, *Studies in Greek Manuscripts (Testi, studi, strumenti, 24)*, I, Spoleto, 2008, pp. 303-344.

(23) Sull'argomento non si può prescindere dallo studio di G. DE GREGORIO, *L'Erodoto di Palla Strozzi (cod. Vat. Urb. gr. 88)*, in *Bollettino dei classici*, s. III, 23 (2002), pp. 31-130: 53-64, che si è occupato, in particolare, dei manoscritti membranacei di classici confezionati nei primi decenni del sec. xv a Costantinopoli e destinati a committenti stranieri.

(24) Sul *Par. gr.* 2623 cfr. quanto scritto in SPERANZI, *Codici greci*, pp. 476-482 e tav. 4; sull'*Erodoto Vat. gr.* 122, DE GREGORIO, *L'Erodoto*, pp. 37-52.

αἰσὺν καὶ πάντες οἱ φίλοι. τοῦτ' ἀμείοι χαρίζομαι. μετ' ἔξοτερον τῶν
 πρὶ ἐμοῦ μετέν. μετ' ἔξοτερον τῶν πρὶ ἐμοῦ μετέν. τοῦτ' ἀμείοι
 γὰρ ἐστὶ τῆς τύχης πρὶ ἐμοῦ, ὡς μετ' ἄλλοις ἠδὲ τῶν ἐχθροῦ ἀκού
 σαίτας, ἢ λυπηθεῖναι τοῖς φίλοις μετ' ἑαυτὸν ἀκούσαντας. ἔπειτα
 κτ' ἐν τῶν ἀλλῶν ἐχθρῶν, ὅσοι τι κακὸν μετέδρασαν ὡς πρὸ ἀλλῶν,
 καὶ ἐπὶ λαθοίμεν. Σημειῶν γὰρ ὄντας, ἀθλῶν αὐτὸν ὀργῆν ἔχον ὡς φασί
 Α.

Tav. 2a. — Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Pluteo 57.12, f. 7r, ll. 19-24. Scrittura del copista A.

Δὲ ἐν τῇ εὐρώπῃ τῶν πρὸς ἐμὴν καταλειφθέντων ὑποδαρῶν τῶν ὀμιτῶν αἰ
 φήρχε, πρῶτος μὲν πρὶ ἐν θείῳ ἑλλησποντίων ὀμιτῶν βουλομένων ἕκαστος
 εἰναυδαρῶν κατεγράφαντο. πρὶ ἐφθέντων πρῶτον κτ' ὑποπαιῶν
 τριχέως. ὡς τῶν ἀπὸ τρυμόνος παίωνες, χρῆσάντος τοῦ θεοῦ φρε
 τὰ εὐδοκίαν ἐπὶ περὶ θείου. καὶ ἢ μὲν αὐτὸ κατιζόμενοι ἐπὶ καλεῶνται
 σφραῖσσι περὶ θείου ὀνομαστὶ βώσαντες. τοῖς δὲ ἐπιχρέον. ἢ δὲ μὲν

Tav. 2b. — Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 122, f. 145r, ll. 22-27. Scrittura qui attribuita al copista A del *Laur. Plut.* 57.12.

chiaramente, col procedere della ricerca⁽²⁵⁾. La sua scrittura, chiara ed elegante, assegnabile al filone della cosiddetta 'Chrysokokkes-Schrift', ricorre in vari manoscritti, per lo più di autori classici, che, per un motivo o per l'altro, appaiono riconducibili a Costantinopoli e al terzo

(25) In SPERANZI, *Codici greci*, pp. 479-480 e n. 42 avevo suggerito l'accostamento tra il copista di parte del *Vat. gr.* 122, del *Par. gr.* 2623 e di parte del *Laur. Plut.* 57.12. Avendo nel frattempo rintracciato ulteriori elementi a sostegno dell'identificazione, ho presentato il dossier relativo a questo scriba, con segnalazioni della sua mano in altri manoscritti, nella relazione *il copista dell'Esichio. Contributo allo studio di un centro di copia dell'ultima età Paleologa*, tenuta al convegno *Storia della scrittura e altre storie* (Roma, Sapienza. Università di Roma, 28-29 ottobre 2010); in questa sede mi limito a proporre i dati indispensabili alla ricostruzione della genesi del *Laur. Plut.* 57.12, rinviando alla pubblicazione degli atti del convegno per la documentazione completa. In quell'occasione avrò cura di fornire anche una descrizione dettagliata della sua scrittura.

decennio del sec. xv⁽²⁶⁾. Risulta assai indicativo soprattutto un codice come l'Erodoto *Vat. gr. 122*, nel quale l'anonimo si trova a collaborare con il già ricordato Giorgio Crisococca, ovvero con un copista la cui attività è attestata esclusivamente nella capitale, tra il 1419 e il 1428⁽²⁷⁾. L'identificazione del copista A del *Laur. Plut. 57.12* con un collaboratore di Giorgio Crisococca – è evidente – riceve un importante complemento dalla sovrapposizione tra il Laurenziano – o, meglio, tra le unità I.1-I.2 di questo codice – e il manoscritto degli epistolografi che Filelfo portò in Italia nel 1427 descritto nell'epistola a Traversari; allo stesso tempo, la lettera offre all'identificazione stessa ulteriore sostanza⁽²⁸⁾.

L'identità di supporto scrittorio tra le unità I.1-I.2 e l'unità I.3 induce a indirizzare la ricerca sul copista di quest'ultima parte del *Laur. Plut. 57.12* (copista B) egualmente verso la Costantinopoli del terzo decennio del Quattrocento. Sino a questo momento, tuttavia, non è stato possibile né ritrovare la sua scrittura in altri manoscritti, né, tantomeno, dargli un nome (tav. 3). È forse utile, comunque, segnalare un parallelo cogente – almeno a nostro parere – nella scrittura che, sino ad alcuni anni fa, si credeva appartenesse a Giovanni Crisolora, il nipote di Manuele Crisolora, di cui Filelfo sposò la figlia⁽²⁹⁾. Essa era nota soltan-

(26) Sulla 'Chrysokokkes-Schrift', filone grafico che prende il nome dal già menzionato Giorgio Crisococca (cfr. *supra*, p. 186), cfr. D. HARLFINGER, *Zu griechischen Kopisten und Schriftstilen des 15. und 16. Jahrhunderts*, in *La paléographie grecque et byzantine*, Paris, 1977, pp. 327-362: pp. 333-334 e DE GREGORIO, *L'Erodoto*, pp. 35-41, 56-62.

(27) Secondo CATALDI PALAU, *I colleghi*, pp. 317-332 il più antico ms. datato di mano di Crisococca che si conosca è il *Par. gr. 3047*, una raccolta di epistolografi greci, appartenuta a Giovanni Aurispa; il più recente, il *Vat. gr. 1007*, un Plutarco appartenuto a Cristoforo Garatone.

(28) È superfluo ricordare che nell'elenco di codici contenuto nell'epistola a Traversari ricordata *supra*, nn. 3-4, sono elencati vari manoscritti confezionati da Giorgio Crisococca per Filelfo: il Senofonte *Laur. Plut. 55.19*; lo Strabone El Escorial, Biblioteca de San Lorenzo El Real, T.II.7; l'Aristotele *Laur. Plut. 60.18*; su questi mss. cfr. DE GREGORIO, *L'Erodoto*, p. 60, con bibliografia; su Giorgio Crisococca e Filelfo, cfr. T. GANCHOU, *Les ultimae voluntates de Manuel et Iōannēs Chrysolōras et le séjour de Francesco Filelfo à Constantinople*, in *Bizantinistica. Rivista di Studi Bizantini e Slavi*, s. II, 8 (2005), pp. 195-285: 253-258.

(29) Sul rapporto tra Filelfo e Giovanni Crisolora cfr. GANCHOU, *Les ultimae voluntates. Specimina della mano in questione – con l'attribuzione errata a Giovanni Crisolora* – in S. BERNARDINELLO, *Autografi greci e greco-latini in Occidente*, Padova, 1979, nr. 7 e in P. ELEUTERI – P. CANART, *Scrittura greca nell'Umanesimo ita-*

to attraverso l'integrazione del f. 54r-v nel Demostene di Cesena, Biblioteca Malatestiana, D.XXVII.1. Anna Pontani, in un celebre studio dedicato a questo manoscritto, ha dimostrato l'infondatezza di tale attribuzione⁽³⁰⁾. Daniele Bianconi, recentemente, ritrovando la stessa scrittura in un restauro all'*Iliade* della Biblioteca Vaticana, *Pal. gr. 12*, ha potuto segnalare che, probabilmente, essa è da attribuire a un personaggio di nome Giorgio Bastagare, forse lo stesso Bastagare – o Bastagario – che il primo novembre 1401 si impegnava davanti al patriarca (*scil. Matteo I*), pena il pagamento di 25 *hyperpyra* o di sanzioni ancora più gravi, a risolvere una lite insorta con i membri della propria famiglia⁽³¹⁾.

Benché non le si possa attribuire la forza di un'identificazione, la possibilità dell'accostamento tra il copista B del *Laur. Plut. 57.12* e 'il fu Giovanni Crisolora' consente comunque di ancorare – anche per via paleografica – l'unità I.3 del codice agli anni costantinopolitani di Filelfo⁽³²⁾, ovvero ad anni cruciali per il suo tirocinio greco e per la formazione della sua biblioteca.

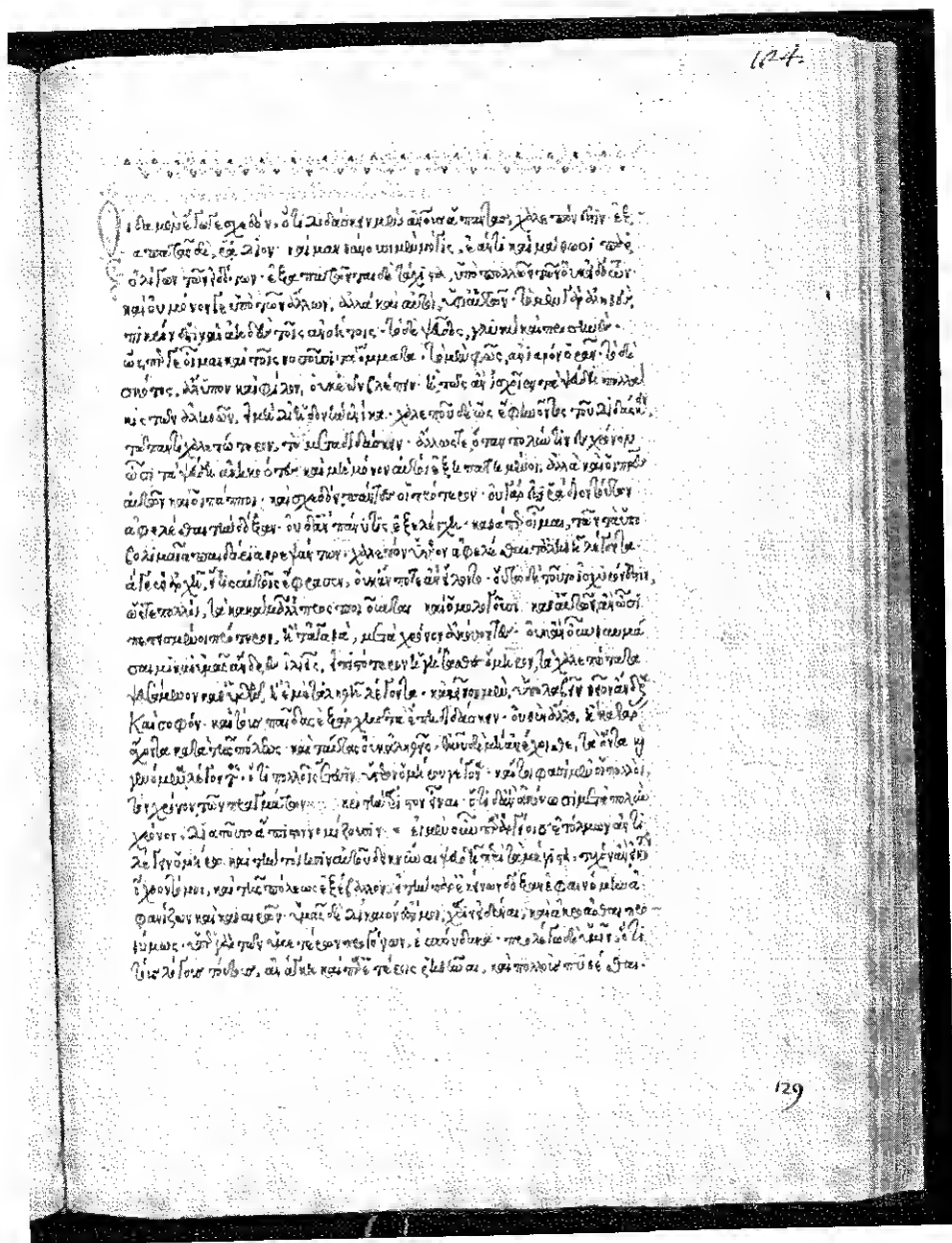
Se il copista A e il copista B del *Laur. Plut. 57.12* sembrano aver lavorato contestualmente, sia pur in maniera indipendente l'uno dall'altro, non altrettanto si può dire degli scribi che hanno copiato rispettivamente i ff. 117v-120r, 145v-146v (copista C) e il f. 126v (copista D). Essi, infatti, paiono essere intervenuti a inserire, su fogli originariamente rimasti bianchi, testi che, significativamente, o non compaiono nell'indice di f. 1r (copista C) o vi compaiono di mano di Filelfo (copista D). In altre parole, non sembra improbabile che essi abbiano operato sul codi-

liano (*Documenti sulle arti del libro*, 16), Milano, 1991, nr. VII; altre fotografie in A. PONTANI, *Primi appunti sul Malatestiano D.XXVII.1 e sulla biblioteca dei Crisolora*, in *Libreria Domini. I manoscritti della Biblioteca Malatestiana: testi e decorazioni*, a cura di F. LOLLINI e P. LUCCHI, Bologna, 1995, pp. 353-386: 365-366 e in BIANCONI, *Le pietre e il ponte*, tavv. XV-XVI.

(30) PONTANI, *Primi appunti*, p. 367; cfr. anche EADEM, *Manuele Crisolora: libri e scrittura (con un cenno su Giovanni Crisolora)*, in *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, n. s., 53 (1999) (= *Ἐπιγράμματα. Studi in onore di mgr Paul Canart per il LXX compleanno*, III, a cura di S. LUCÀ e L. PERRIA), pp. 255-283: 277.

(31) BIANCONI, *Le pietre e il ponte*, pp. 158-163 (p. 162 per la citazione), tavv. XV-XVI, cui si rimanda per la bibliografia e per notizie più dettagliate sui due manoscritti.

(32) La citazione è da BIANCONI, *Le pietre e il ponte*, p. 158.



TAV. 3. — Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Pluteo 57.12, f. 129r. Scrittura del copista B.

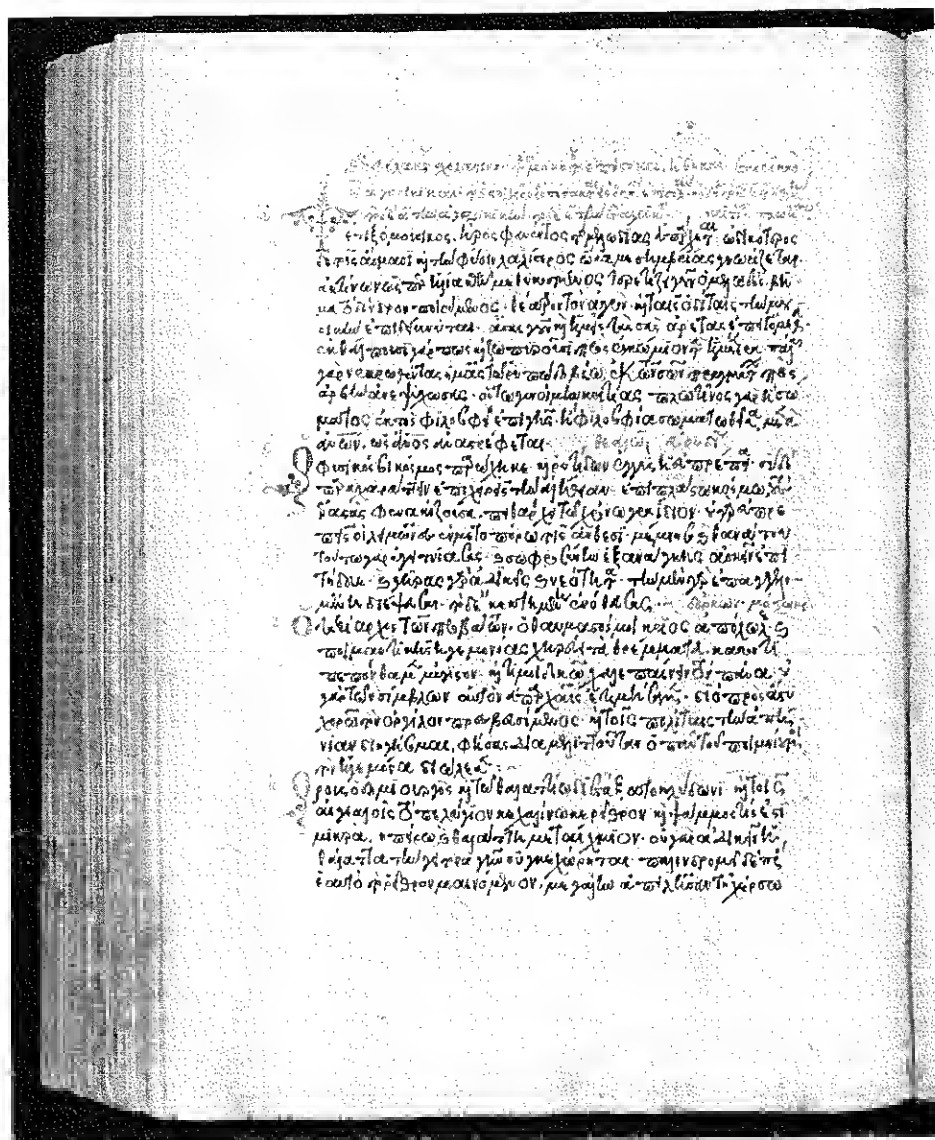
ce qualche tempo dopo la sua confezione, per incrementarne la funzionalità di bacino collettore di testi epistolografici. Tale ipotesi, del resto, è confortata dall'analisi paleografica, che pare rimandare a epoche suc-

cessive agli anni costantinopolitani di Filelfo, conducendo, nel primo caso, a un'identificazione dubbia, nel secondo a un'attribuzione certa.

La scrittura del copista C (tav. 4) si avvicina moltissimo a quella di Demetrio Sguropulo, così come essa appare nel codice di Teofrasto appartenuto al cardinale Bessarione, ora a Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, *Marc. gr.* 274, scritto a Firenze, nel 1442/1443 (33). Soltanto l'impossibilità di accedere in questo momento a un quantitativo maggiore di *specimina* da questo manoscritto – che mostra una scrittura leggermente diversa da quella di altri autografi di Sguropulo, più corrente e meno monumentale – impedisce di proporre con sicurezza l'attribuzione. Si può tuttavia proporre, sia pure a livello di ipotesi, di collocare l'aggiunta dei testi conservati nei ff. 117v-120r, 145v-146v del *Laur. Plut.* 57.12 attorno alla metà degli anni Quaranta del Quattrocento, quando, a Milano, Sguropulo trascrive vari codici per conto del Filelfo: il *Laur. Plut.* 81.13 (Aristotele, *Magna moralia*; pseudo-Demetrio, *De elocutione*), per esempio, in parte datato al 1 luglio 1444, o il *Laur. Plut.* 28.45 (Aristotele, *Mechanica*; Teofrasto; Psello), confezionato all'inizio del 1445 (34).

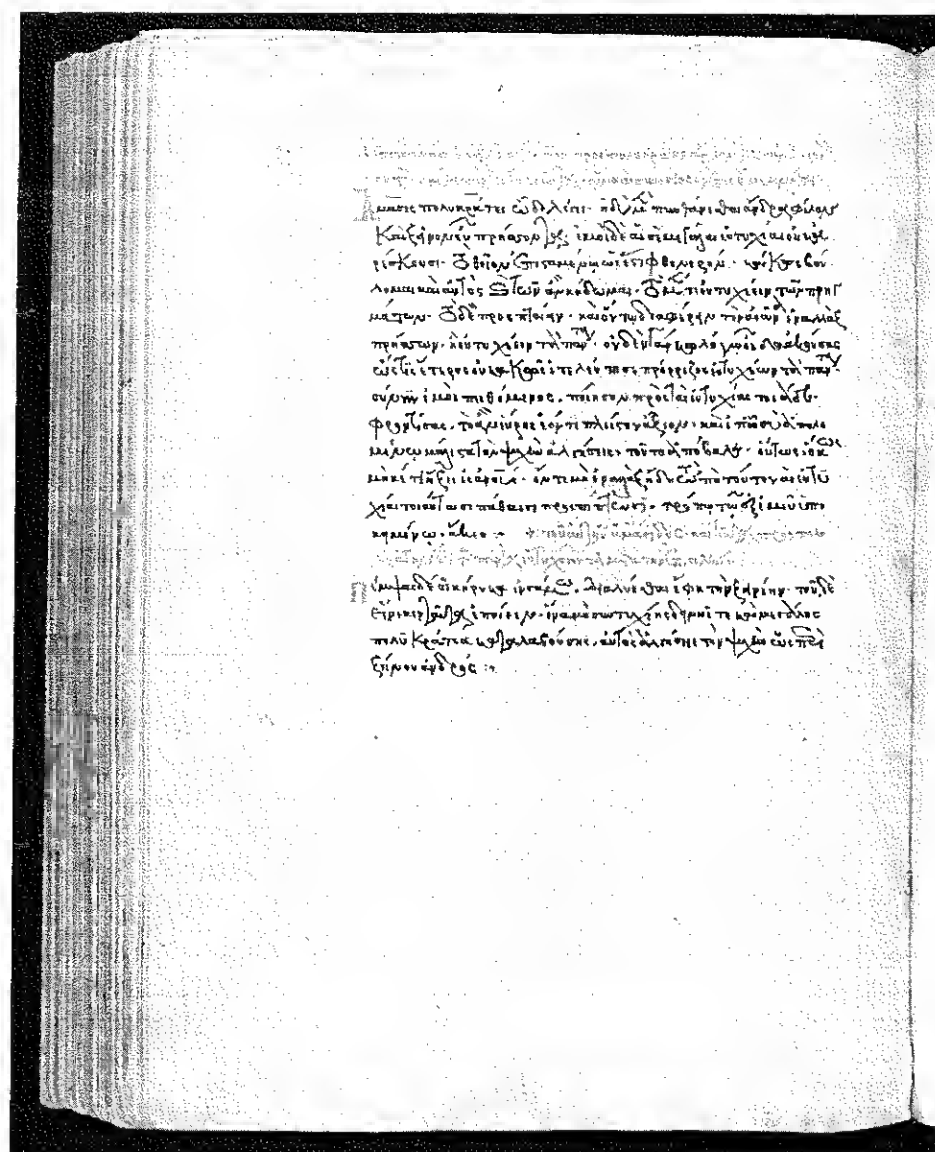
(33) Su Demetrio Sguropulo cfr. la bibliografia raccolta in RGK, I/A nr. 101, II/A nr. 134, III/A nr. 168, con l'aggiunta di CANART, *Additions*, p. 47; *specimina* del *Marc. gr.* 274 in D. HARLFINGER, *Specimina griechischer Kopisten der Renaissance*, I, *Griechen des 15. Jahrhunderts*, Berlin, 1974, nr. 25 e in D. GIONTA, *Il codice di dedica del Teofrasto latino di Teodoro Gaza*, in *Studi medievali e umanistici*, 2 (2004), pp. 167-214, tav. XLIX. Un icastico ritratto di Sguropulo è stato tracciato da Filelfo stesso in una lettera del giugno 1451 ad Andrea Alamanno (citata qui secondo il ms. Milano, Archivio Storico Civico e Biblioteca Trivulziana, Triv. 873, ff. 119v-120r): *Franciscus Philelfus Andreae Alamanno. sal. Demetrius Sguropulus, istac iter facturus in urbem Romam, petiit a me ut se tibi per litteras commendarem. Quod mihi tam facile est quam quod facillimum, modo intelligas eum esse Demetrium qui cum gravitate ac vero nihil habuerit commune unquam. Ex librario non inepto, quantum ad formam litterarum attinet, vult videri philosophus, id quod ex ornatu capitis longioreque pallio tibi facile fuerit iudicare. Nam neque vitae institutis neque doctrina ulla philosophi quicquam sapit. Verum lingua est et celeri et expedita et suavi, ut Graecorum nemini cedat, voce quoque et clara et sonora. Rem omnem tenes. Ita tibi hominem commendo, ut illi adsis et tecum habites. Vale. Ex Mediolano Idibus Iuniis Mccccli.*

(34) Sui due mss. basti qui il rimando alle descrizioni fornite in *Aristoteles Graecus. Die griechischen Manuskripte des Aristoteles*, untersucht und beschrieben von P. MORAUX, D. HARLFINGER, D. REINSCH, J. WIESNER, I. Alexandrien - London (*Peripatoi*, 8), Berlin - New York, 1976, pp. 194-195 (scheda di Dieter Harlfinger), pp. 268-269 (scheda di Rainer Nickel); per altri codici confezionati da



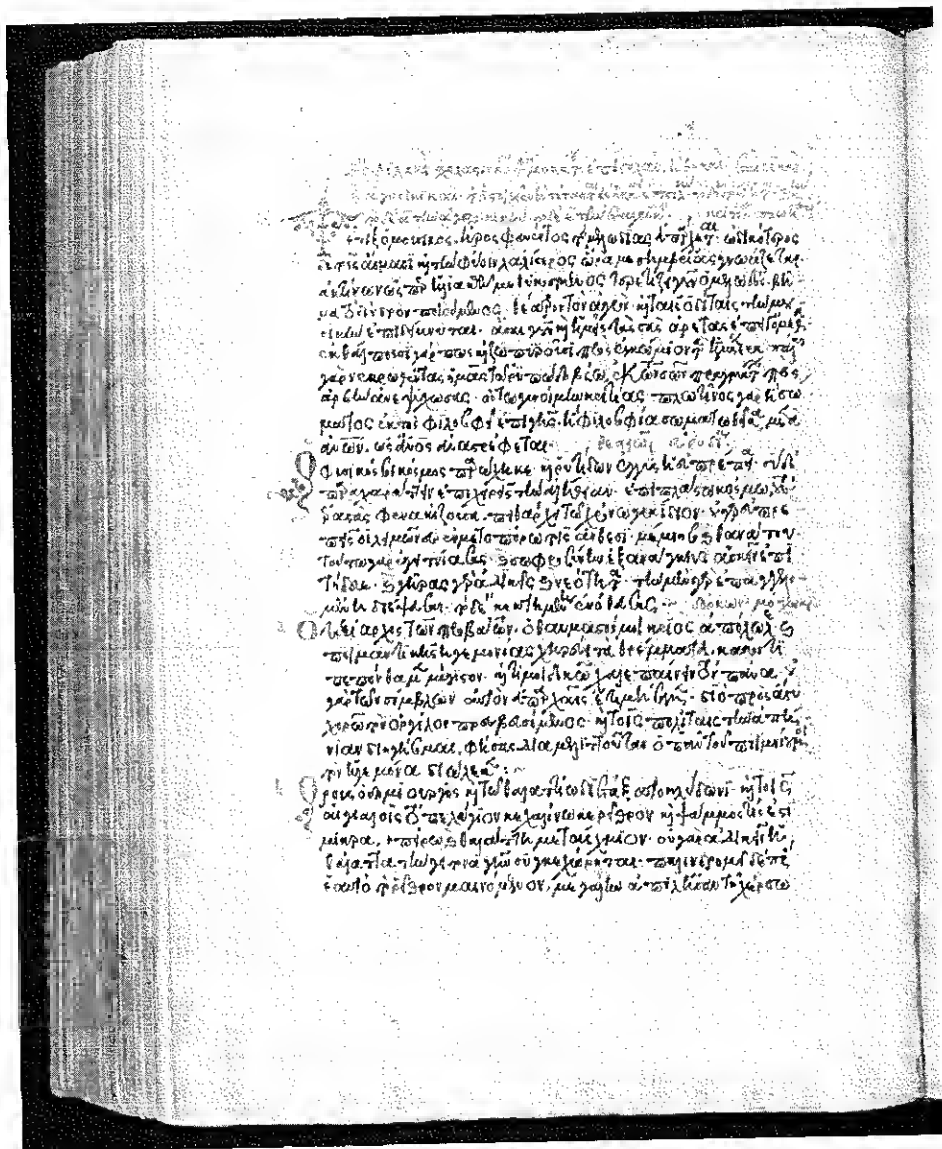
TAV. 4. — Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Pluteo 57.12, f. 145v. Scrittura del copista C (Demetrio Sguropulo?).

Sguropulo su commissione di Filelfo negli stessi anni cfr. ELEUTERI, *Francesco Filelfo*, pp. 167 (secondo lo studioso non appartenne a Filelfo il ms. Berlin, Staatsbibliothek, Preussischer Kulturbesitz, Hamilton 41, come invece si legge in LEORTA, *Captivitate[m] Ilii*, p. 64 n. 2), 172-173 (*Laur. Plut.* 80.22, ff. 327v-332v), 175 (*Leiden, Bibliothek der Rijksuniversiteit, Scaliger. gr.* 26); note di mano di Sguropulo si trovano anche in margine al Platone *Laur. Plut.* 80.7 scritto da



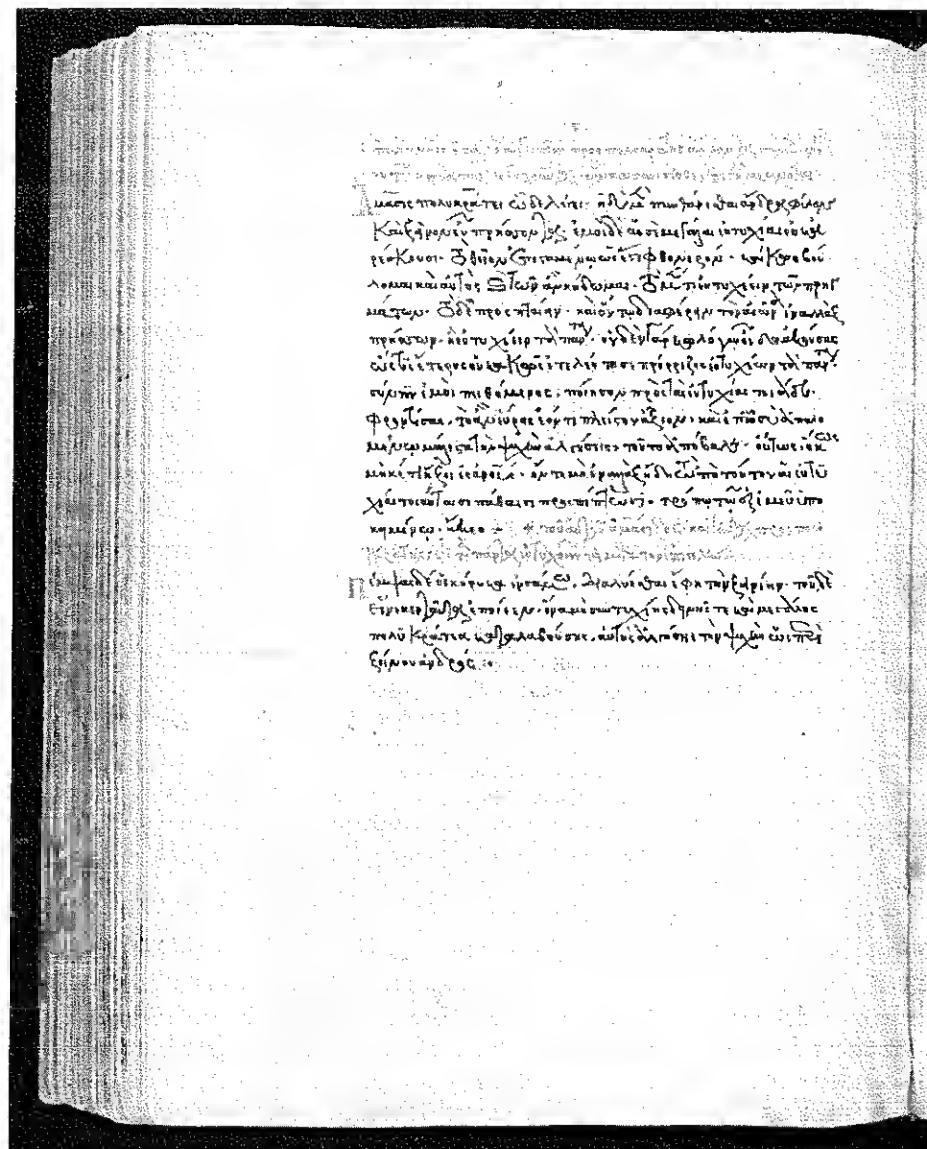
TAV. 5. — Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Pluteo 57.12, f. 126v. Scrittura qui attribuita a Gerardo da Patraso.

Teodoro Gaza per Filelfo, cfr. D. SPERANZI, *Identificazioni di mani nei manoscritti greci della Biblioteca Riccardiana*, in *La descrizione dei manoscritti: esperienze a confronto*, coordinamento scientifico di E. CRISCI, M. MANIACI, P. ORSINI (*Studi e ricerche del Dipartimento di Filologia e Storia*, 1), Cassino, 2010, pp. 177-202: 188 n. 34 e tav. 4b.



TAV. 4. — Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Pluteo 57.12, f. 145v. Scrittura del copista C (Demetrio Sguropulo ?).

Sguropulo su commissione di Filelfo negli stessi anni cfr. ELEUTERI, Francesco Filelfo, pp. 167 (secondo lo studioso non appartenne a Filelfo il ms. Berlin, Staatsbibliothek, Preussischer Kulturbesitz, Hamilton 41, come invece si legge in LEOTTA, Captivitatē Ilii, p. 64 n. 2), 172-173 (Laur. Plut. 80.22, ff. 327v-332v), 175 (Leiden, Bibliothek der Rijksuniversiteit, Scaliger. gr. 26); note di mano di Sguropulo si trovano anche in margine al Platone Laur. Plut. 80.7 scritto da



TAV. 5. — Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Pluteo 57.12, f. 126v. Scrittura qui attribuita a Gerardo da Patrasso.

Teodoro Gaza per Filelfo, cfr. D. SPERANZI, Identificazioni di mani nei manoscritti greci della Biblioteca Riccardiana, in La descrizione dei manoscritti: esperienze a confronto, coordinamento scientifico di E. CRISCI, M. MANIACI, P. ORSINI (Studi e ricerche del Dipartimento di Filologia e Storia, 1), Cassino, 2010, pp. 177-202: 188 n. 34 e tav. 4b.

Certa è, invece, l'identificazione della mano D (tav. 5). Il lettore potrà riconoscere facilmente nella tav. 5 la scrittura di Gerardo da Patrasso, un copista di cui, grazie a uno studio di Nigel G. Wilson, si conoscono tre differenti livelli grafici 'which do not need to be regarded as the stages in a chronological development but can be seen as variations of handwriting which he employed at will' (35). Il confronto più efficace è forse quello con il f. 6r del ms. della Bibliothèque Nationale de France, *Par. gr.* 522, nel quale, come sottolinea Wilson, 'the scribe seems to oscillate between his first and second styles in the course of writing the page' (36).

Il più antico manoscritto datato di mano di Gerardo a oggi conosciuto è il Platone *Laur. Plut.* 85.7, finito di copiare l'11 ottobre 1420, in Veneto, a partire da un antigrafo posseduto da Francesco Barbaro (37); il più recente sembra essere il già ricordato codice *Par. gr.* 522, con scritti di Gregorio di Nazianzo e altri, datato 28 maggio 1443 (38). Un contatto con Filelfo è attestato, per esempio, dal celebre Plutarco *Laur. Plut.* 69.1, finito di copiare a Mantova il 2 marzo 1431, finemente miniato alle armi del Tolentinate (39). Postille dell'umanista si trovano, inoltre, in margine al Senofonte *Guelf.* 56.22 *Aug.* 8° della Herzog-August Bibliothek di

(35) N. G. WILSON, *A Puzzle in Stemmatic Theory Solved*, in *Revue d'histoire des textes*, 4 (1974), pp. 139-142: 141, con un ricco corredo di *specimina*. Su Gerardo, oltre all'articolo di Wilson, cfr. la bibliografia raccolta in *RGK*, I/A nr. 80, II/A nr. 107, III/A nr. 144, con l'aggiunta di CANART, *Additions*, p. 46.

(36) WILSON, *A Puzzle*, p. 141 e pl. VI.

(37) In *RGK*, I/A nr. 80 il ms. è datato '1420, IX-XII', sulla base della sottoscrizione del f. 224v, nella quale sono espressi soltanto l'anno e l'indizione; l'indicazione del giorno e del mese, passata inosservata alla bibliografia, si trova, di mano del copista, sul margine inferiore del f. 1r, per il resto bianco. Per la discendenza del *Laur. Plut.* 85.7 dal ms. Wien, Österreichische Nationalbibliothek, *Suppl. Gr.* 39 cfr. G. BOTER, *The Textual Tradition of Plato's Republic*, Leiden - New York - København - Köln, 1989, pp. 35-36, 190-192, 237-238; per l'appartenenza dell'antigrafo a Francesco Barbaro cfr. H. HUNGER, *Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek*, IV, *Supplementum Graecum*, unter Mitarbeit von C. HANNICK, Wien, 1994, pp. 74-77. Per un supposto passaggio del *Laur. Plut.* 85.7 nelle mani di Filelfo, rivelatosi infondato, cfr. SPERANZI, *Codici greci*, p. 475.

(38) *RGK*, II/A nr. 107.

(39) *I luoghi della memoria scritta. Manoscritti, incunaboli, libri a stampa di Biblioteche Statali Italiane*, direzione scientifica di G. CAVALLI, Roma, 1994, pp. 170-172, nr. 49 (scheda di Sebastiano Gentile); gli stemmi di Filelfo originariamente presenti nella decorazione del codice sono stati erasi.

Wolfenbüttel, di mano di Gerardo (40). E, infine, il suo nome si riconnette a quello di Filelfo, sia pure in maniera indiretta, attraverso il ms. α.T.8.3 (100) della Biblioteca Estense di Modena che, nei ff. 5r-63v, contiene il *De elocutione* dello pseudo-Demetrio e la *Poetica* di Aristotele: Gerardo sembra aver tratto il testo del *De elocutione* dal *Laur. Plut.* 81.13, confezionato da Demetrio Sguropulo per conto di Filelfo nel 1444 (41).

È assai verisimile che, approfondendo lo studio della biografia di Gerardo e del corpus di manoscritti a lui attribuibili, il quadro estremamente sommario qui tracciato possa arricchirsi di ulteriori sfaccettature. Tutto sembra indicare, tuttavia, che egli sia entrato in contatto con Filelfo soltanto negli anni successivi al soggiorno costantinopolitano dell'umanista; è probabile, pertanto, che, in Italia, forse tra gli anni Trenta e gli anni Quaranta, sia da collocare anche il suo intervento nel *Laur. Plut.* 57.12.

È forse utile, a questo punto, riassumere i dati certi sin qui raccolti e le ipotesi formulate.

La sezione I del manoscritto fu confezionata da due copisti attivi a Costantinopoli nel terzo decennio del secolo: il primo, (A), noto anche attraverso altri manoscritti riconducibili alla stessa epoca e allo stesso ambiente, è responsabile delle unità I.1 e I.2, che possono essere con certezza identificate con il ms. recante 'Phalaridis, Hippocratis, Platonis et multorum ex veteribus philosophis epistolae' descritto nell'epistola-inventario indirizzata a Traversari; il secondo, (B), dalla scrittura affine a quella del personaggio forse da identificare con Giorgio Bastagare, ha confezionato l'unità I.3, con Dione Crisostomo. Quest'ultima, nella medesima lettera a Traversari, può forse celarsi, come ha suggerito

(40) Su questo ms. cfr. ELEUTERI, *Francesco Filelfo*, p. 179.

(41) Il ms., un composito, è costituito dall'unità di mano di Gerardo e da un'unità attribuita a Demetrio Xantopulo (HARLFINGER, *Specimina*, nr. 43; cfr. anche E. GAMILLSCHEG, *Supplementum Mutinense*, in *Scrittura & Civiltà*, 2 [1978], pp. 231-243: 236), con la *Vita Artaxerxis* di Plutarco. In quest'ultima ho rintracciato note marginali di mano di Filelfo, che credo sconosciute alla bibliografia. Poiché, all'inizio del sec. XVI, il codice fu postillato dall'erudito cretese Marco Musuro, me ne sono occupato nella mia monografia a lui dedicata, in corso di stampa presso l'Accademia Nazionale dei Lincei, cui rimando per ulteriori dettagli e bibliografia. In questa sede mi limito a rinviare, per la discendenza del *De elocutione* dal *Laur. Plut.* 81.13, a *Démétrios. Du style, texte établi et traduit* par P. CHIRON, Paris, 1993, p. CXIII, n. 200.

Serena Leotta, tra i 'nonnulli sermones Chrysostomi' elencati dal Tolentinate (42).

È probabile che nei decenni seguenti, tra gli anni Trenta e gli anni Quaranta, Filelfo abbia continuato a far arricchire la propria collezione epistolografica, commissionando le aggiunte di mano dei copisti C e D. La scrittura del primo appare molto simile a quella di Demetrio Sguropulo e, forse, è identificabile con la sua; è stato possibile, invece, riconoscere con sicurezza in D la scrittura di Gerardo di Patraso. I loro testi, inoltre, o non compaiono nell'indice del f. 1r - scriba C - o vi compaiono di mano di Filelfo - Gerardo di Patraso - a conferma del fatto che non erano previsti nel progetto iniziale del codice.

Entrato a far parte della libreria privata dei Medici dopo la morte del Filelfo, il suo codice degli epistolografi subì una mutilazione dopo il primo decennio del sec. XVI e dopo la redazione, a Roma, dell'inventario di Fabio Vigili; a questo danno, in una data precedente il 1571, si pose rimedio con l'aggiunta della sezione II, nella quale si è potuta identificare la mano del corfiota Antonio Eparco.

2. Gli epistolografi greci nelle *Commentationes Florentinae de Exilio*

Le caratteristiche delle annotazioni filelfiane sul *Laur. Plut.* 57.12, già ricondotte con sicurezza al Tolentinate su base paleografica (43), sono del tutto consentanee a quelle dei *marginalia* presenti in altri codici dell'umanista, siano essi manoscritti di altri autori da lui posseduti o semplicemente postillati, o codici con i suoi scritti: richiami di nomi propri citati nel testo e *argumenta* (ad es. *περὶ φθόνου, περὶ θανάτου παρὰ θυμίας, περὶ φιλοφροσύνης*, f. 2r-v) si alternano ad apprezzamenti personali e ad altre osservazioni di lettura (*χρυσία ἐπιστολή*, f. 3r; *Πλάτωνος δόξα*, f. 67r; *παρὰ Κικέρωνι*, f. 100v), nonché, ovviamente, a numerosi *σημείωσαι* (44).

(42) LEOTTA, *Captivitatē Ilii*, p. 61. Questa indicazione cela senz'altro anche un Dione Crisostomo più tardi postillato anche da Angelo Poliziano, il *Laur. Plut.* 59.22, sul quale si veda da ultimo M. MENCHELLI, *Studi sulla storia della tradizione manoscritta dei discorsi I-IV di Dione di Prusa (Pubblicazioni della classe di lettere e filosofia. Scuola Normale Superiore. Pisa, 35)*, Pisa, 2008, pp. 275-276 e *passim*.

(43) Cfr. *supra*, n. 4.

(44) L'annotazione *παρὰ Κικέρωνι* del f. 100v corrisponde al passo 358a3 della lettera IX di Platone (*Ἀρχύτα Ταραντίων*), una delle tre lettere pseudo-platoniche (I, IX e X) che sono state tradotte da Filelfo. Questa traduzione, tra-

Vediamo ora quali sono le citazioni inserite da Filelfo all'interno delle *Commentationes* e, soprattutto, se si possono rilevare convergenze con il *Laur. Plut.* 57.12. Un primo riferimento ai testi epistolografici si trova più o meno dopo un terzo del primo libro (I.85), dove Filelfo scrive (45):

Nec enim stultorum calumnias metuat qui multo sibi potius duxerit quod ad Sinopeos scripsit Diogenes, vituperari a pravis impurisquam hominibus quam laudari.

Questa citazione dalla prima lettera di Diogene è seguita, qualche pagina più avanti, da due traduzioni integrali consecutive (I.91-92):

mandata in due soli codici (Milano, Biblioteca Ambrosiana, M 4 sup. e Viterbo, Biblioteca Capitolare, 44) è stata pubblicata da J. HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance*, II, Leiden - New York - København - Köln, 1990, pp. 513-515. Filelfo traduce: *Sed illud quoque meminere opus est, nostrum neminem sibi natum esse, sed ortus nostri partem patriam, partem parentes, partem reliquos amicos sibi vindicare, permulta etiam temporibus quibus nostra occupatur vita danda sunt.* Il riferimento marginale è indiscutibilmente da intendersi a CICERONE, *De finibus bonorum et malorum*, II.45: *Eademque ratio fecit hominem hominum adpetentem cumque iis natura et sermone et usu congruentem, ut profectus a caritate domesticorum ac suorum serpat longius et se implicet primum civium, deinde omnium mortalium societate atque, ut ad Archytam scripsit Plato, non sibi se soli natum meminere, sed patriae, sed suis, ut perexigua pars ipsi relinquatur.* Su Filelfo traduttore di Platone, si veda adesso anche *Platonis Eutyphron Francisco Filelfo interprete. Lysis Petro Candido Decembrio interprete*, a cura di S. MARTINELLI TEMPESTA (*Il ritorno dei classici nell'Umanesimo*, III. Edizione nazionale delle traduzioni dei testi greci in età umanistica e rinascimentale, 6), Firenze, 2009.

(45) Cito il testo delle *Commentationes*, conservando l'ortografia filelfiana, dalla mia edizione critica (con testo paragrafato) in corso di stampa presso la collana dei Tatti (ITRL), che si basa sul consenso tra il ben noto manoscritto II.II.70 della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze (F) e il ms. di Parigi, *Bibliothèque de l'Arsenal*, 741 (A). Questo codice A - testimone non meno importante di F, ma finora ignorato dagli studiosi - è, in tutti i sensi, gemello del ms. della Nazionale, essendo stato vergato anch'esso dal fidato copista filelfiano Pagano da Rho e presentando *passim* le medesime correzioni, integrazioni e annotazioni marginali; su Pagano da Rho cfr. M. ZAGGIA, *Codici milanesi del Quattrocento all'Ambrosiana: per il periodo dal 1450 al 1476*, in *Nuove ricerche su codici in scrittura latina dell'Ambrosiana. Atti del Convegno (Milano, 6-7 ottobre 2005)*, a cura di M. FERRARI - M. NAVONI (*Bibliotheca erudita*, 31), Milano, 2007, pp. 331-384: 358-371. CALDERINI, *Ricerche*, non specifica la fonte manoscritta da cui trae le sue citazioni dalle *Commentationes*. Sembra molto probabile, però, che essa sia Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, II.II.268, un apografo ottocentesco di F. Si rinvia a J. DE KEYSER, *The Transmission of Francesco Filelfo's Commentationes Florentinae De Exilio*, in *Interpres*, 30 (2011), in corso di stampa, per una discussione più ampia della questione: basti qui ribadire che la trascrizione utilizzata dallo studioso fu assai corrotta, il che ha condizionato l'affidabilità del testo da lui stampato.

Diogenes Cyon Apollexidi salutem. Eorum multitudinem, quibus pera gravabatur, abiecti, paraxida quoniam didicissem esse in pane concavitatem et poculum pro quo manibus uti possem. Nec dedecet qui aliis praesit, ut se adhuc puerum esse dicat. Non enim par erat eam inventionem quae bono usui sit, ob aetatem praetermittere potius quam admittere. [Diogene, Ep. 13]

Audi eius alteram eadem de re epistola :

Diogenes Cyon Crateti salutem. Memento paupertatis principatum a me tibi datum in omnem vitam. Itaque tibi opera danda est ne hunc istum aut ipse deponas aut ab alio auferris patiari. Consentaneum enim est Thebanos, miseriae obnoxios, eiecturos te rursus. At tu velim existimes pallium esse leonis pellem, baculum vera clavam, peram autem terram ac mare unde alimentum accipis. Sic enim in te surrexerit Herculeae quaedam animi elatio, omni etiam fortuna melior. Quod si tibi aut lupini aut caricae supersint, mitte etiam nobis. [Diogene, Ep. 26]

E, poco dopo, una di seguito all'altra, si trovano altre due lettere di Diogene (I.95-96) :

Diogenes Cyon Alexandro (46) regi Macedonum salutem. Adnuncias regem Macedonum vehementer cupere aspectum meum. Fecisti autem bene quod regi Macedonas addidisti, quippe qui non esses nescius nos regi non esse subiectos. Videre autem mea corporis liniamenta ac figuram nullus ut peregrinam et admirandam velit. Quod si uti Alexander voluerit nostris vitae morumque institutis, ei dicito quantum ex Athenis in Macedoniam, tantundem etiam esse e Macedonia Athenas. [Diogene, Ep. 23]

Deinde sollicitatus ab Alexandro crebrius ad se iret, multisque et blandiciis fatigatus et precibus, ita rursus scribere non dubitavit :

Diogenes Cyon Alexandro regi Macedonum salutem. Si vis et aequus et bonus fieri, abiecto e capite diademate ad nos veni. At nullo modo possis tu quidem : detineris enim ab Hephestionis femoribus. [Diogene, Ep. 24]

Etsi cynice, aperte tamen ac vero virtutem et divitias simul esse non facile posse Diogenes - ut vides - ostendit. Sunt enim eae voluptatis ac libidinis instrumenta.

Nei paragrafi I.102-108, un breve richiamo della lettera 16 di Diogene (Itaque 'ne cochleae quidem exemplo uti ad incolendas aedes,' ut Apollexidi scripsit, turpe sibi ducebat) è seguito, quasi immediatamente, dalla traduzione della lettera diogeniana più lunga inclusa nelle *Commentationes* :

Diogenes Cyon Hycetae patri salutem. Ne te, pater, sollicitet quod Cyon dicor, ac duplici pallio amicior et humeris peram fero atque habeo manu baculum. Indignum

(46) Lettera scritta 'Αλεξάνδρω, secondo il ramo ω della tradizione (a cui appartiene il *Laur. Plut.* 57.12), Λακύνδα ο 'Αντιπάτρω, secondo altri testimoni.

est enim horum causa sollicitari te, quinpotius laetandum est et egere paucis tuum filium et a gloria, cui omnes tum Graeci tum barbari serviunt, liberum esse. Nam hoc nomen splendidum est quodammodo. Non enim rebus naturaliter respondet, sed signum est. Vocor enim Cyon (hoc est canis) caeli, non terrae, quod illius in me imaginem repraesento (47); quippe qui non e gloria sed e natura vivo sub divo ac Iove liber, ad quem ipsum summum bonum rettulerim (48). Stolaem autem Homerus etiam scribit Ulyssem, qui Graecorum esset sapientissimus, indutum fuisse per id temporis quo domum ex Ilio revertisset, et id quidem Minerva praecipiente. Quae quidem stola adeo et pulchra est et praeclara, ut ne humanae quidem inventioni sed divinae potius concedenda sit.

Cuique stolaem primum et tunicham porrexit, amictus sordidulos, tristis, fumi caligine tetros.

Ac circum celeris dedit hinc ingentia cervi

tergora, tum sceptrum et peram superaddidit atram. [Hom. Od. XIII.434-38]

Bono igitur animo sis, o pater, tum nominis quo nos appellant, tum etiam stolae gratia. Nam et canis est apud deum et stola inventum dei. [Diogene, Ep. 7]

In questa versione, si trova una prima, chiara, indicazione dell'utilizzo da parte di Filelfo del *Laur. Plut.* 57.12. Nel manoscritto, infatti, la citazione omerica era in un primo tempo alquanto storpiata. La lezione originaria del codice (f. 90r) era :

φᾶρος μὲν οἱ πρῶτα χιτῶνά τε εἴματ' ἔδωκε
λευγαλέα ῥυπόωντα, κακῶ μεμορυγμένα καπνῶ
ἀμφὶ δέ μιν μέγα δέρμα ταχείης ἐλάφοιο,
δῶκε δέ οἱ σκῆπτρον ἄορ πῆραν τε.

Filelfo ha inserito varie correzioni interlineari al testo dell'*Odissea* : al terzo verso inserisce ἔσσ' prima di ἐλάφοιο ; all'inizio dell'ultimo verso aggiunge ψιλόν e, inoltre, alla fine ha aggiunto *supra lineam* le parole καὶ ἀεικέα πῆρην, che poi sono state depennate (49). Molto significativo

(47) Filelfo traduce ἑικάζω ἑμαυτὸν del ramo ω.

(48) Filelfo non ha qui tradotto il nesso καὶ οὐκ εἰς τὸν πλησίον che, infatti, risulta assente dal ramo ω.

(49) T. W. Allen, nella sua edizione oxoniense, legge (Od. XIII.434-438) : ἀμφὶ δέ μιν ῥάκος ἄλλο κακὸν βάλεν ἠδὲ χιτῶνα, / ῥωγαλέα ῥυπόωντα, κακῶ μεμορυγμένα καπνῶ / ἀμφὶ δέ μιν μέγα δέρμα ταχείης ἔσσ' ἐλάφοιο, / ψιλόν δῶκε δέ οἱ σκῆπτρον καὶ ἀεικέα πῆρην, / πυκνὰ ῥωγαλέην ἐν δὲ στρόφος ἦεν ἄορτήρ, accogliendo, però, nell'apparato critico le varianti di 'Diogenes' citate secondo l'edizione di Hercher.

è, dunque, il marginale che ricorre in ambedue i testimoni idiografici delle *Commentationes*, nei quali Filelfo ha scritto accanto alla traduzione omerica : *Diogenes hosce versus quibusdam in locis invertit*.

La settima lettera di Diogene, di cui si è appena discusso, è seguita da un collegamento esplicativo al successivo riuso del testo degli epistolografi che, allo stesso tempo, sarà l'ultimo del primo libro delle *Commentationes* :

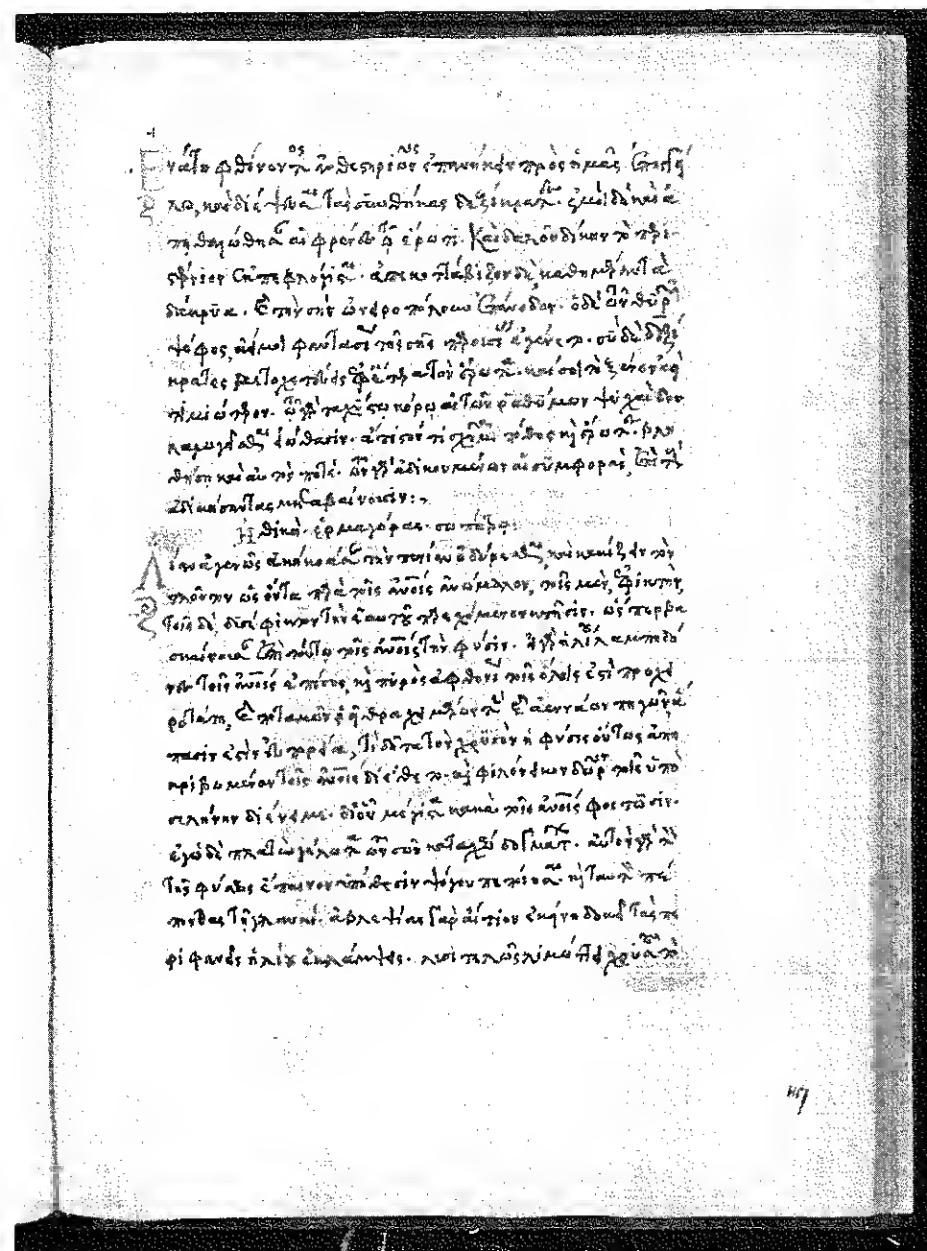
Referebat, inquam, ad deum Diogenes summum bonum. Quare et quid stultorum greges de se dicerent contemnebat, et sibi (hoc est animo) quam insatiabili corporis cupiditati vivere malebat. At si iam cynici ac Diogenis te saties forsitan ceperit, audi et Pythagoreum et sapientem et magnum virum Apollonium Tyaneum ; quem si diligentissime consyderabis, nihil tibi ad hanc rem quod desyderes reliquum fuerit. Is enim in epistola ad Diotimum ita scribit :

Si de me bifariam et nunc loquuntur et loquentur in posterum, quoniam est admiratio? Necessae enim ut de omni excellentia quacunquae tandem ea de re esse videatur, in utranque partem disceptari. Sic de Pythagora, de Orpheo, de Platone, de Socrate non dicta solum contraria sed etiam scripta sunt (50). At boni quidem viri veram orationem admittunt, quasi aliqua sibi similitudo cum ea sit, improbi vero falsam. Sed huius generis homines ridendi sunt. Deteriores dico. Tantum hoc duntaxat de meipso nunc est commonefaciendum, quod de me dei non secus quam de viro divino locuti sunt. Et id quidem non privatim modo quibusdam saepe dixere, verum etiam publice. Sed quoniam qui aut plus aut minus de sese loquitur molestus est, te bene valere opto. [Apollonio, Ep. 48]

Aequae sane Apollonius Tyaneus quid de se invidorum inimicorumque et inertium hominum oscoena garrulitas effutiret, pro ridiculo habebat, et virorum integritate et religione sanctimoniaque praestantium tanquam divino testimonio laetabatur. Quam vero pecuniam virtuti obesse arbitraretur, non est difficile ex ea brevi coniectare epistola quam ad Histiaeam dedit :

Apollonius Histiaeo salutem. Virtus et pecunia apud nos vaehementissime invicem adversantur. Nam et ex alterius diminutione alterum crescit, et ex incremento diminuitur. Qui ergo fieri potest ut utrunque penes eundem sit? Ni fortasse - ut fatuorum proverbio dicitur - apud quos divitiae virtus habentur. Nolim igitur istis gratificando assentire nos tibi esse adeo ignotos, nec patere nos divites potius quam philosophos suspicentur. Et enim turpissimum est videri nos peregre proficisci atque abesse quorundam eorum pecuniarum gratia qui malint nomen suum immortalitatis memoriae consecrare quam virtutem amplecti. [Apollonio, Ep. 35]

(50) Filelfo ha qui saltato la problematica frase ὅπου γε <μη> τὰ ὅμοια καὶ περὶ αὐτοῦ τοῦ θεοῦ, che è stata poi emendata dal μη di Hamaker.



Tav. 6. — Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Pluteo 57.12, f. 147r. Scrittura qui attribuita ad Antonio Eparco.

A margine della traduzione della lettera 48 di Apollonio, Filelfo aggiunge i nomi Pythagoras - Orpheus - Plato - Socrates, così come nel *Laur. Plut.* 57.12 (f. 74r) ha notato gli stessi nomi di personaggi citati nel testo :

Πυθαγόρας - Ὀρφεύς - Πλάτων - Σωκράτης. Inoltre, l'argumentum marginale da cui, nel Laurenziano, Filelfo fa precedere questi nomi, περὶ φθόνου καὶ κακολογίας, è riflesso nella parafrasi che nelle *Commentationes* segue la traduzione della lettera (*invidorum ... oscoena garrulitas*). Allo stesso modo, la transizione verso la lettera 35 (*pecuniam virtuti obesse*) e l'incipit di questa stessa lettera (*Virtus et pecunia*) rispecchiano l'argumentum annotato accanto alla lettera 35 nel *Laur. Plut.* 57.12 (f. 72v), κατὰ πλούτου περὶ ἀρετῆς.

Nel secondo libro delle *Commentationes* (*De infamia*) sono assenti citazioni dagli epistolografi, ma nel terzo (*De paupertate*) compaiono altre traduzioni. Nei paragrafi III.50-57 si trovano altre tre lettere di Diogene, seguite dalla seconda lettera di Cratete:

Diogenes Cyon Crateti salutem. Accepi te omne patrimonium detulisse in concionem ac id patriae cessisse, in medioque stantem proclamasse: Crates Cratetem a Cratete liberum mittit. Et ea quidem largitione cives omnis laetatos esse, nobisque delectatos, qui tales homines faciamus. Voluisse quoque ob hanc rem accersere nos Athenis. Verum te, qui nostrum iudicium scires, impedimento eis fuisse. Hic igitur laudo sententiam tuam. Afficior etiam voluptate quod patrimonium tradideris, quoniam citius quam expectaram hominum opiniones bonitate superasti. Sed quamprimum redeas velim. Nam tibi ad alia exercitatione etiam opus est. Nec praeterea tibi securum est ibi diutius tempus terere, ubi similes tui non sunt. [Diogene, Ep. 9]

Diogenes Cyon Metrocli salutem. Non stola solum et nomine ac victu, Metrocles, tibi audendum est, sed ut ea etiam quae salutaria sunt ab hominibus petas. Non enim id turpe est. Nam et reges et principes petunt a subditis pecunias, milites, navis, cibum. Et aegrotantes a medicis medicamenta, et ea quidem non modo febris, sed horroris etiam ac famis. Et amatores ab amatis pueris suavia et attractiones⁽⁵¹⁾. Herculem vero aiunt vires etiam ab stultis capere solitum. Non enim quae sunt secundum naturam gratis petis ab hominibus aut deteriore commutatione, sed ad omnium salutem, et ut eadem facias quae Iovis filius Hercules consuevit, referasque multo meliora quam ipse accipis. Quaenam haec sunt? Ne adversus veritatem, cum haec agis, praelium capias, sed potius adversus gloriam. Cum hac omnino tibi pugnandum est, quanvis nihil te lacesierit. Nam adversus res huiusmodi pulcherrimum esse bellum consuevit. Socrates autem dicebat bonos viros non petere, sed exigere. Ipsorum enim aequae omnia atque deorum esse. Et hoc ipsum ex eo concludere nitebatur, quod dii essent rerum omnium domini, sed res amicorum esse communes. At virum bonum dei amicum esse. Itaque res proprias petes. [Diogene, Ep. 10]

(51) Con *attractiones* Filelfo traduce l'*hapax legomenon* ἐπαφήματα notato dall'editrice Müseler con un 'delere malim'.

Diogenes Cyon Crateti salutem. Statuas etiam ipsas quae in foro sunt adi atque farinam pete. Nam huiusmodi quoque meditatio pulchra est. Incides enim in homines qui minus sentiant quam statuae. Et cum gallis ac mollibus magis quam tibi impartiant, non mireris. Nam quisque proximum honorat⁽⁵²⁾. Gallis enim multitudo magis quam philosophis delectatur. [Diogene, Ep. 11]

Crates sociis salutem. Nolite ab omnibus res necessarias petere. Nec ab omnibus quae dantur accipite. Haud enim fas est a malis hominibus virtutem ali. Licebit autem vobis ut etiam soli a solis peritis philosophiae propria exigatis, nec aliena petere existimate. [Cratete, Ep. 2]

Qualche paragrafo più avanti, (III.76), Filelfo cita un breve passo dalla lettera 22 di Apollonio, non avvertito da Calderini:

Itaque ad Lesbonacta scribens Apollonius Tyaneus ait: Pauperem quidem esse ut virum oportet, divitem vero ut hominem.

Nel *Laur. Plut.* 57.12 (f. 71v), la breve lettera è accompagnata dalla nota marginale περὶ πενίας καὶ πλούτου.

Allo stesso modo, Calderini mancò di segnalare la versione della lettera 62 di Apollonio che segue poco dopo, precedendo di poco la traduzione dell'epistola 63, questa sì, riportata dallo studioso (III.78-80):

Fuit Apollonius, qui modo nobis versabatur in ore, vir Pythagoreus et pauper. Is a Lacedaemoniis accersitus est per legatos Lacedaemona. Quas legati litteras a republica reddidissent, non invitus legit, et item exemplum publice facti de se decreti. Litterae autem erant huiusmodi:

Lacedaemonii Apollonio salutem. Decretum honorem tibi misimus, exemplum hoc gemma publica signantes, ut videas. Decretum autem erat tale. Quemadmodum senatores consuluerunt Tindaro, qui magistratus docuit, decretum est et a magistratibus et a populo Apollonium Pythagoreum esse civem habereque et vinum et aedium possessionem. Statuimus autem insignem imaginem pictam atque aeneam virtutis gratia. Sic enim maiores etiam nostri viros bonos honoravere, quippe qui putarent esse Lycurgi filios, quicumque vitam cum diis convenientem elegissent. [Apollonio, Ep. 62]

Nunquid propter divitias ab Lacedaemoniis Apollonius an propter virtutem, Poggi, et civitate donatus est et tam pulcherrime honoratus? Sed audi, obsecro, ingenti animo philosophum. Nam lectis litteris intellectoque decreto nec exhilaratus est laudibus nec elatus honoribus, ut ad gratiam magis quam ad veritatem responderet. Quinimo legatos intuens qui nihil prisca, nihil

(52) Nel testo greco τὸν πλησίον è seguito da ἑαυτοῦ καὶ οὐ τὸν πόρρω πλησίον, omissa a causa di un *saut du même au même* nel ramo ω della tradizione.

Laconici moris prae se ferrent, iis huiusmodi litteras et ad ephoros et ad Lacedaemonios dedit :

Apollonius ephoris et Lacedaemoniis salutem. Viros vestros aspexi qui superioris labri pilos non haberent, femoribus ac cruribus et laevibus essent et albis, induti sagulis mollibus ac⁽⁵³⁾ tenuibus, anulis multis pulchrisque circumdati, calceum Ionicum calciati. Itaque legatos qui dicebantur non agnovi. At epistola Lacedaemonios dicebat. [Apollonio, Ep. 63]

Alcuni paragrafi più avanti (III.84-85) si leggono altre due lettere di Cratete :

LEONARDUS : Audi Cratetem eundem, qui paulo ante loquebatur. Crates iuvenibus salutem. Assuescite vesci massa et aquam bibere. Piscem autem ac vinum nolite gustare. Haec enim et senectutem efferant, tanquam venena Circes, et iuventutem effaeminant. [Cratete, Ep. 14]

POGGIUS : Obscura ista et iniucunda vivendi victitandique institutio quam ab Antisthene profectam, a Diogene auctam, a Cratete confirmatam video, est ferarum et earum quidem immanium, non urbanorum hominum.

LEONARDUS : Respondeat tibi idem Crates, ea quam Eumolpo scripsit epistola. Crates Eumolpo salutem. Tolerantia⁽⁵⁴⁾ Diogenea obscura est at secuta, qua qui utitur, ditior his est qui stolis Carthaginensibus induuntur. Et victus quidem est tenuis, sed ad bonam validitatem quam Persicus accomodatior. Et institutio est laboriosa, sed quam Sardanapali liberior. Quare si et melior est ea tolerantia quam Carthaginensis stola, et bona validitas quam splendidus victus, et libertas quam probrosa consuetudo, etiam quae haec facit philosophia praestat omnibus, etsi minus aliorum philosophia, at Diogenis, qui compendiariam invenit ad felicitatem viam. [Cratete, Ep. 13]

Nel paragrafo III.100, infine, l'ultimo richiamo agli epistolografi :

At paupertas id plaerunque efficit, ut et resipiscant insipientes et boni seipsis contenti sint. Nam philosophum quam debeat delectare paupertas, hac epistola Vespasianus Caesar ad hunc illum Apollonium Tyaneum ostendit : Imperator Vespasianus Apollonio philosopho salutem. Si ita omnes ut tu philosophari, Apolloni, vellent, agerent admodum feliciter et philosophia et paupertas. Nam philosophia quidem incorrupte haberet, paupertas autem non invite. Vale. [Apollonio, Ep. 112]

(53) Filelfo anticipa l'integrazione di <καὶ> addebitata da Penella a 'Kayser, ed. min.'.

(54) Sorprende la traduzione *tolerantia* : il ramo ω legge τόλμα, gli editori accettano la variante στολή. La scelta filelfiana va forse interpretata alla luce della ripetizione, qualche riga dopo – dove Müseler stampa <ἡ ἀσφάλεια>, un'interpolazione ricavata dal codice *Laur. Plut.* 56.3 – di *ea tolerantia*, per esplicitare nella traduzione una frase alquanto oscura.

Anche in questo caso Filelfo, nell'introduzione alla lettera (*philosophum quam debeat delectare paupertas*), ha parafrasato l'*argumentum* che aveva notato a margine del testo greco nel *Laur. Plut.* 57.12 (f. 78v) : *περὶ φιλοσοφίας καὶ πενίας*.

Dal 'rapporto esterno' che si è cercato di illustrare in queste pagine, ovvero dalle corrispondenze tra le annotazioni apposte da Filelfo a margine delle lettere tradotte nelle *Commentationes* e quelle segnate sui margini del *Laur. Plut.* 57.12 risulta chiaramente, dunque, che quest'ultimo codice fu la fonte cui Filelfo attinse per le sue citazioni epistolografiche⁽⁵⁵⁾.

Questo 'dialogo a distanza' fra i marginali del modello greco e quelli del testo latino, tra le annotazioni al testo antico e quelle al testo moderno – le prime strumenti per l'autore, funzionali al rapido recupero di brani che, prima o poi sarebbero potuti tornare utili, le seconde destinate al lettore, talvolta anche per testimoniargli il valore filologico dell'autore stesso – fornisce un bell'esempio del concetto di intertestualità spesso sostenuto nelle sue opere dal Tolentinate, che, consapevolmente, si pone di fronte ai propri contemporanei come colui che poteva trasmettere all'Occidente l'eredità antica ed esserne il commentatore privilegiato. Non a caso, nelle stesse *Commentationes*, Filelfo ha messo in bocca al suo nemico storico Poggio Bracciolini, di cui si compiacceva criticare la scarsa conoscenza del greco (nonché la *vinositas*), le parole : 'Nam quanti vini vim atque virtutem Homerus fecerit, si quemadmodum tu e Philelfo tuo Graecas litteras didicissem (...)' (I.160). Da Costantinopoli, che si preparava a vivere i suoi ultimi giorni, Filelfo aveva riportato una considerevole parte dell'eredità della Grecia antica. Con le sue opere, se ne faceva il fiero araldo presso i propri contemporanei latini, ricavandone nel contempo l'aspetto più importante della sua carriera letteraria.

Katholieke Universiteit Leuven.

Jeroen DE KEYSER.

jeroen.dekeyser@arts.kuleuven.be

Università degli Studi di Firenze.

David SPERANZI.

davidsperanzi@gmail.com

(55) Questa conclusione, fondata su un argomento di carattere 'esterno', è confermata dalle varianti testuali del testo greco riflesse nella versione latina del Filelfo, illustrata *supra* nelle nn. 46-54.

SUMMARY

This article first presents a codicological and paleographical analysis of the Bibliotheca Medicea Laurenziana's manuscript *Plut.* 57.12, a codex containing the *Epistolographi Graeci* that was owned and annotated by Francesco Filelfo. The original nucleus of this composite was produced in Constantinople in the third decade of the 15th century. Afterwards, Filelfo himself had two copyists – one of whom is identifiable as Gerard of Patras – transcribe supplements to be added to the codex. Filelfo's ownership is proved not only by autograph marginal notes, but also by the use of this manuscript as the source of Filelfo's Latin translation of several of these pseudepigraphic letters that were incorporated in his *Commentationes Florentinae de Exilio*, and by the correspondences between the marginalia accompanying the *Commentationes* and those in the *Laur. Plut.* 57.12.

SOME ANONYMOUS RECOMMENDATIONS TO
ATHONITE MONKS

In this article we want to present an ascetic text which is untitled and written by an unidentified author; it is a series of recommendations to monks, alphabetically organized and ending with the letter gamma; this typical collection of devotional literature is clearly related to other alphabetical συλλογαί of spiritual exhortations, very popular in Patristic and Byzantine literature and very often transmitted anonymously⁽¹⁾; famous examples are the *Alphabetica paraenetica* of Gregory of Nazianzus⁽²⁾, the 160 *sententiae* of the *Adhortatio ad monachos* attributed to Hyperechius or Ephraem Syrus (probably 4th-5th century)⁽³⁾, and the alphabetical poems of Ignatius the Deacon (9th century)⁽⁴⁾. But the text of which we give the critical edition in this article, can probably best be classified as a "spiritual doodle": a monk finds himself with a couple of empty pages and amuses himself by starting an "alphabet", then soon gets tired and finishes after A, B, Γ.

Giving its ascetic contents and the actual place of conservation of the manuscript witnesses on Mount Athos, and considering the fact that these two manuscripts are closely related to other Athonite manuscripts, actually preserved in the monasteries of the Great Lavra and of Iviron, an Athonite origin of the text is very plausible. The text is as far as we know unpublished until now.

It was brought to us via two, rather recent, manuscripts.

(1) See e.g. D. N. ANASTASJEWIĆ, *Die paränetischen Alphabete in der griechischen Literatur*, PhD, München, 1905; M. VILLER, *Alphabets*, in: *Dictionnaire de Spiritualité*, I, Paris, 1937, cols. 352-354. The popularity of the genre is obvious in vernacular and modern Greek literature: see E. D. KAKOULIDÈ, *Νεοελληνικά θρησκευτικά ἀλφαβητήρια*, Thessalonica, 1964.

(2) CPG 3040-3041.

(3) CPG 5618 and 3963.

(4) See e.g. an alphabetical poem in PG 117, 1175-1177, and another one edited by C. Fr. MÜLLER, *Ignatii Diaconi acrostichon alphabeticum*, in *Rheinisches Museum für Philologie*, N.F. 46 (1891), pp. 320-322.

The first manuscript is *Athous, Dionysiou* 269⁽⁵⁾ (which from now onwards will be referred to as codex A), a big miscellany. Both the sole scribe and the exact place of production of the manuscript are unknown, nor is there any information available about its later history; the codex probably dates from the fifteenth century; a note of the 17th century says the manuscript is the property of the monastery of *Dionysiou* at that time.

Our text is situated on f. 238 recto and verso; at the beginning of each new letter, the letter is indicated in the margin; whether this was done by the original scribe or added later by someone else is not clear. Especially in the section gamma, the manuscript is somewhat damaged, which sometimes makes reading difficult.

The text is preceded by small fragments of different authors (ff. 236-238): the first fragment, acephalous (f. 236^v)⁽⁶⁾, is followed by an extract taken from the *Asceticon* of abbot Isaias (CPG 5555; f. 236^r)⁽⁷⁾, by a part of chapter sixteen of the *Capita centum de perfectione spirituali* by Diadochus of Photice (CPG 6106; f. 236^r)⁽⁸⁾, by an unidentified fragment (f. 236^r)⁽⁹⁾, by an apophthegm being a part of the same *Asceticon* of Isaias

(5) For a short description of the manuscript, see S. P. LAMBROS, *Katálogos τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τοῦ Ἁγίου Ὁρους Ἑλληνικῶν κωδίκων*, I, Cambridge, 1895, pp. 391-392. More information can be found in the PhD of B. ROOSEN, *Epifanovitch Revisited. (Pseudo-) Maximus Confessoris Opuscula varia: a critical edition with extensive notes on manuscript tradition and authenticity*, Leuven, 2001, pp. 61-62 and 569-587.

(6) After some illegible words (there is a lacuna between the actual ff. 235 and 236), one can read: πάντων τῶν ὄντων αἰσθητῶν τε καὶ νοητῶν ὑπεράνω τῆ διαθέσει γενώμεθα, καὶ οὐδὲν κατὰ γνώμην πρὸς τὸ συνεῖναι θεῷ τῷ καταφύσιν ἀπεριγράπτῳ παντελῶς ὑπὸ τῆς φυσικῆς περιγραφῆς ζημιωθῆσόμεθα; these are the ultimate lines of the fifteenth *caput* of the *Capita XV* of MAXIMUS THE CONFESSOR (CPG 7695), PG 90, 1185B11 (πάντων) - C4/5 (ζημιωθῆσόμεθα).

(7) See R. DRAGUET, *Les cinq recensions de l'Ascéticon syriaque d'Abba Isaïe*, I, *Introduction au problème isaien. Version des logoi I-XIII avec des parallèles grecs et latins* (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, 293, *Scriptores Syri*, 122), Louvain, 1968, logos XIII, 23 (p. 237) (*inc.* Τρεῖς εἰσὶν αὐταὶ αἱ ἀρεταὶ ἃς δυσκόλως κτάται ἄνθρωπος; *des.* πρὸ ὀφθαλμῶν τὸν θάνατον) followed by XIII, 25-26 (pp. 239-241) (*inc.* Τέλος δὲ πάντων; *des.* δύναται σωθῆναι).

(8) See the edition of É. DES PLACES, *Diadoque de Photice. Œuvres spirituelles* (SC, 5ter), Paris, 1966², p. 92, 18 (Οὐκ ἂν δέ τις εἰς φόβον) - p. 93, 1 (γεώδους παχύτητος).

(9) *Inc.* Ὁ τὴν μητέρα τῶν ἀρετῶν καὶ ἀγώνων ἡσυχίαν καταλαβὼν, τὴν τὰς ἀμαρτίας πλύνουσαν καὶ τὴν ψυχὴν φωτίζουσαν, μὴ μόνον τῆ γλώσση ἀλλὰ καὶ τῆ καρδίᾳ ἡσυχάσῃ; *des.* συναναμίγνυσθαι ὄχλω.

(f. 236^v)⁽¹⁰⁾, by a fragment from Barsanuphius and John (CPG 7350) (f. 236^v)⁽¹¹⁾, by several more unidentified fragments (f. 236^v)⁽¹²⁾, by an extract from the *Οἰακιστικὴ ψυχῶν ὑποτύπωσις* of Leo the Philosopher (f. 236^v)⁽¹³⁾, by two fragments from Basil of Caesarea (ff. 236^v-237^r), taken from his *Constitutiones asceticae* (CPG 2895)⁽¹⁴⁾ and from his *Homilia I, De ieiunio* (CPG 2845)⁽¹⁵⁾, and, finally, by an apophthegm of abbot Cyrus (f. 237^r)⁽¹⁶⁾ and a fragment attributed to abbas Zosimas (f. 237^v)⁽¹⁷⁾.

The text studied in this article is followed by an anthology mostly compiled from the *opuscula* of Marc the Monk (ff. 238^v-242^v)⁽¹⁸⁾.

(10) Section VIII, 6, a little bit reworked; see the edition of the monk AUGUSTINOS, *Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν ἀββᾶ Ἡσαίου λόγοι κθ'*, 2nd ed. by S. N. SCHONA, Volsos, 1962, p. 76, 20 (Εἶπε πάλιν, ποιῶν τὰς λειτουργίας σου) - 22 (κόπος σου).

(11) 23, l. 19 (Διάκρισιν κράτει ὡς κυβερνήτης) - 22 (πρὸς αὐτό) (p. 212 of the edition of F. NEY, Paula DE ANGELIS and L. REGNAULT, *Barsanuphe et Jean de Gaza. Correspondance*, I, I, *Lettres 1-71* (SC, 426), Paris, 1997).

(12) These three fragments are: 1) *inc.* ἐν τῷ καιρῷ ἐν ᾧ ἡ διάνοιά σου ἐσκορπισμένη ἐστί, πλέον τῆς εὐχῆς ἐν τῇ ἀναγνώσει παράμεινον· τίμησον τὴν ἀνάγνωσιν εἰ δυνατόν πλέσον; *des.* τὸν κόπον τοῦ σώματος; 2) ὡς περ πάσης ἀνέσεως καὶ εἰρήνης ὑπάρχει τὸ αἰτιᾶσθαι ἕκαστος ἑαυτὸν ἐν ἀληθείᾳ καὶ δέχεσθαι ὡς ἴδια τὰ λυπηρά; 3) οὐ σωματικῶς ἀθλοῖ καὶ πόνον καὶ κακοπάθειαν τοσοῦτον οἰκειῶσαι θεῷ δύναται.

(13) III, 21, edited by A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Varia Graeca Sacra. Sbornik greckich neizdannnych bogoslovskich tekstov IV-XV vekov*, St. Petersburg, 1909 (reprint in *Subsidia byzantina*, 6 [Leipzig, 1975]), p. 236, 19 (τῆς) - 25 (χαρίζεται). This text of Leo is probably written between 890 and 907.

(14) PG 31, 1333B9 (ἐάν) - 11 (ἀμαρτίαν).

(15) PG 31, 180C5 (ἐκ) - 8 (διακόπουσιν).

(16) PG 65, 253A4 (ἐάν²) - 8 (σχεῖται).

(17) From his *Alloquia* (CPG 7361), edited by the monk AUGUSTINOS, *Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν ἀββᾶ Ζωσιμᾶ κεφάλαια πάνυ ὠφέλιμα*, in *Νέα Σιών*, 12 (1912) p. 861, l. 11 (Τὸ μετὰ βίας προσεύξασθαι καὶ ὑπομένειν) - l. 3 *ab imo* (ποιεῖν).

(18) The lemma in the text reads τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν μάρκου; in the margins we also find ἐκλογῆ (sic) πάνυ ὠφέλιμος. These fragments, which have sometimes reworked the source, are (for Marc the Monk, we used the edition of G.-M. DE DURAND, *Marc le Moine. Traités*, I et II (SC, 445 and 455), Paris, 1999 and 2000; MARC THE MONK, *Opusculum V, Ad Nicolaum praecepta animae salutaris* (CPG 6094): II, 34 (Τίς δὲ συνείδητον [τίς συνήδητον *cod.*]) - 38 (ἀναλάβῃ) et 43 (ἐάν) - 46 (καταξιώσει [ἀξιώσει *cod.*]) (II, p. 112); III, 29 (ὁ μὴ ἑαυτὸν τελείως) - 36 (δύναται γενέσθαι) (II, p. 116); IV, 14 (Ἔως πότε οὖν) - 23 (ἀσκαλύπτων), 26 (τὸ σχῆμα) - 28 (ἀγωνιστὰς), 29 (στεφανῶν) - 32 (στηριζομένου) et 34 (θριαμβεύων) - 37 (ἐφύλαξαν [τιμησάσαν *cod.*]) (II, p. 118); V, 13 (Γνώσεως) - 16 (ἐρεῦνης, καὶ), 17 (ἐρωτήσεως) - 18 (τοῦ θεοῦ) et 20 (Ὁ γὰρ) - 23 (ἐμπίπτει) (II,

The second manuscript containing the same text, is *Athous, Lavra K 116* (19), on f. 285^r (we will from now on refer to this manuscript as *B*).

p. 124); VII, 56 (τῆ πυρώσει - ἡδονῶν), 54 (οἶρκες - πεπιασμένοι [πεπιαμένοι *cod.*]), 54 (Νεότητος), 56 (ἡ ψυχῆ) - 57 (κατασφάζεται [κατασφάττεται *cod.*]) and 59 (εἰοροῆ) - 59/60 (ἀπεργάζεται) (II, p. 132); VIII, 6 (ὑπερηφανία) - 7 (κραταιοῦται), 14 (Εἰ) - 16 (γενέσθαι) et 25 (ἔχε) - 26 (ἡμᾶς) (II, p. 134-136); IX, 13 (Ὡμοιώθη) - 19 (φθάνων) (II, p. 138); X, 25 (Κεκαλυμμένης) - 29 (νοῦς) (II, p. 142-144); XIII, 1 (Εἰ) - 9 (ψυχᾶς), 13 (μνήμης) - 14 (αἰτίας), 24 (τὴν) - 29 (ἐξελαύνων) et 30 (ἐκ δυνάμεως) - 38 (αὐτῆ) (II, p. 150-154). MARC THE MONK, *Opusculum III, De paenitentia* (CPG 6092): XI, 18 (Νοῦς) - 26 (ἡ μετάνοια) (I, p. 250). MARC THE MONK, *Opusculum II, De his qui putant se ex operibus iustificari* (CPG 6091): 135, 6 (Εἰ) - 13 (ῥουμένην οε) (I, p. 170-172); 211, 3 (ὁ Κύριος) - 33 (μὴ παυσώμεθα) (I, p. 198-200). MARC THE MONK, *Opusculum IV, De baptismo* (CPG 6093): XIII, 11 (Καὶ τοῦτο) - 21 (ὠφέλιμον) (I, p. 374). *Homilia 53, 6, 1* (Οἱ πλείστοι τῶν ἀνθρώπων τῶν θελώντων) - 5 (διαλογισμούς) of MACARIUS/SYMEON (CPG 2414), ed. G. L. MARRIOTT, *Macarii anecdota. Seven unpublished Homilies of Macarius* (Harvard Theological Studies, 5), Cambridge, Mass., 1918 (= 1969). Two unidentified pieces: 1) ὅσοις τοίνυν ὁ νοῦς καὶ ἡ διάνοια μὴ πρότερον ἴσαιν νοητῶς ἐδέξαντο, μάταια τούτοις ἅπαντα ὅσα εἰς δόξαν θεοῦ πράττειν ἤκοντα; 2) ὅσοις ἐστὶν ἡ διάνοια ἀνίατος, τοῦτο πρότερον κτήσεται τὸ κτῆμα ἀγωνιζέσθων· τοῦτο γὰρ ἐστὶν ὁ ἰασμὸς καὶ ἡ διάκρισις τοῦ μεσοτόχου, καὶ τοῦτο ἐστὶν ἡ ἀφθαροία καὶ ἡ αἰώνιος ζωὴ, καὶ ἡ πρὸς ἀνθρώπους τοῦ θεοῦ καταλλαγὴ· καὶ ὁ πτωχὸς τῷ πνεύματι καὶ ὁ καθαρὸς τῆ καρδίᾳ, ὅτι αὐτὸς ὄψεται τὸν κύριον (this final phrase is Mt. 5, 3 and 8). A part of chapter 97 from the *Capita centum de perfectione spirituali* by DIADOCCHUS OF PHOTICE, p. 159, 19 (Ὁ τοίνυν θέλων τὴν ἑαυτοῦ καθαρῶσι καρδίαν τῆ μνήμῃ) - 21 (ἀπαυστον ἔχων). MARC THE MONK, *Opusculum II, De his qui putant se ex operibus iustificari* (CPG 6091): 55, 2 (οἱ) - 4 (δύναμιν) et 1 (λέγουσιν) - 2 (Πνεύματος) (I, p. 146); 72, 1 (Πολλοὶ) - 2 (καταδεχόμεθα) (I, p. 150); 114, 1 (Οὐκ ἐστὶ) - 5 (παραδέχεται) (I, p. 164); 197, 1 (Ἐκτὸς συντριμμοῦ) - 5 (παραδέχεται) (I, p. 192). MAXIMUS THE CONFESSOR, *Capita de caritate* (CPG 7693), the totality of II, 20, from l. 1 (Οἱ τὴν ψυχὴν ἡμῶν ἀεὶ ζητοῦντες) to 5 (σφόδρα διὰ τάχους) (edition of A. CERESA-GASTALDO, *Capitoli sulla carità [Verba seniorum. Collana di testi e studi patristici, N.S. 3]*, Rome, 1963, p. 100). MARC THE MONK, *Opusculum II, De his qui putant se ex operibus iustificari* (CPG 6091): 39, 1 (Οὐκ ἐστὶν ἐγκρατής) - 2 (ὠφελιμώτεροι) (I, p. 142). MARC THE MONK, *Opusculum I, De lege spirituali* (CPG 6090): 136, 1 (Λόγιοι μοι) - 3 (ἔνδεκα) (I, p. 108); 148, 1 (Χωρὶς) - 2 (ὑπάρχει) (I, p. 114); 190, 1 (Ὁ) - 2/3 (ἐμπλακῆσεται) (I, p. 122); 192, 1 (Μῆ) - 193, 3 (εὐρίσκεται) (I, p. 124). MARC THE MONK, *Opusculum II, De his qui putant se ex operibus iustificari* (CPG 6091): 29, 1 (Οὐκ) - 2 (προσευχῆς) (I, p. 138); 38, 1 (Οὐδεμία) - 2 (ἐξήρτηνται) (I, p. 142).

(19) For a description of this manuscript: SPYRIDON OF LAVRA and S. EUSTRATIADÈS, *Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of the Laura on Mount Athos with Notices from other Libraries* (Harvard Theological Studies, 12), Cambridge,

This paper manuscript from the sixteenth century is written by different scribes, most of them unknown — just like the person who copied our text —. *B* was probably completed in the monastery of the Great Lavra, because another text present in *B*, the *Liber Asceticus* of Maximus the Confessor (CPG 7692; ff. 373^r-438^r), was copied from *Mosquensis, Bibliothecae Synodalis* 439, a manuscript which has been situated in the library of Lavra ever since the fourteenth century (20); there is still another argument: one of the scribes of *B*, a certain Neophytos (who died in February 1520), can be related to the monastery of the Great Lavra (e.g. as *hègoumenos*) (21).

The Lavra codex is written more clearly than codex *A*, but, unfortunately, it only contains the alpha and beta sections of our text; we should also note that the scribe of *B* made some phonetic errors that are not found in *A*, like *χιλέων* instead of *χειλέων*.

Our text is preceded by *Sermo XII, De ascetica disciplina*, of S. Basil (CPG 2890; f. 284^{r-v}) (22) and by Letter 43 attributed, wrongly, to the same author (CPG 2900; f. 284^v), and is followed by two extracts from the *Syntagma ad quendam politicum* by Pseudo-Athanasius (CPG 2286; f. 285^r) (23) and by a fragment taken from the *Sermones LXIV* of Macarius/Symeon (CPG 2410; f. 285^{r-v}) (24).

Mass. - Paris - London, 1925, pp. 242-243. There can be found some supplementary elements in father É. SARGOLOGOS, *Un traité de vie spirituelle et morale du XI^e siècle: le florilège sacro-profane du manuscrit 6 de Patmos, Thessalonica, 1990*, pp. 89-90, and in Sibylle IHM, *Ps.-Maximus Confessor. Erste kritische Edition einer Redaktion des sacro-profanan Florilegiums Loci Communes nebst einer vollständigen Kollation einer zweiten Redaktion und weiterem Material (Palingenesia, 73)*, Stuttgart, 2001, pp. xxxviii-xl.

(20) P. VAN DEUN, *Maximi Confessoris Liber Asceticus* (CCSG, 40), Turnhout - Leuven, 2000, pp. 195-197.

(21) On Neophytos, see e.g. P. LEMERLE - A. GUILLON - N. SVORONOS - D. PAPA-CHRYSSANTHOU (collaboration by S. ÇIRKOVIĆ), *Actes de Lavra, IV* (Archives de l'Athos, XI), Paris, 1982, pp. 49-50 and 62.

(22) This text can also be found in our manuscript *A*, ff. 242^v-244^r.

(23) PG 28, 1401B6 (Ὁ Θεὸς) - C12 (ἐλάβομεν) and 1403C12 (ἐντολάς) - 1408A12 (αὐτοῦ).

(24) 1, 1, 1 (Τῶν) - 8 (κύριος) in the edition of H. BERTHOLD, *Makarior/Symeon, Reden und Briefe. Die Sammlung I des Vaticanus Graecus 694 (B), I, Einleitung und Tabellen. Die Logoi B 2-29* (GCS), Berlin, 1973.

The text reads as follows :

- ' Αρχή μοναχικῆς πολιτείας, ὑπακοή καὶ ταπεινώσις.
- ' Αρχή πρακτικῆς, ἐγκράτεια καὶ ἐξομολόγησις.
- ' Αρχή ἡσυχίας, σιωπὴ χειλέων καὶ καρδίας ταπεινώσις.
- ' Αρχή προσευχῆς, νῆψις καὶ προσοχή, καὶ τῶν δύο ἀρχῆ, ἀνθρώπων φυγή.
- ' Αρχή ταπεινώσεως ἀληθινῆς, πένθος, καὶ ἀρχὴ πένθους, δάκρυα μετὰ κατανύξεως.
- ' Αρχή σοφίας, φόβος κυρίου, καὶ ἀρχὴ φόβου κυρίου, φόβος κολάσεων.
- ' Αρχή ἀγάπης θεοῦ, σωματικὸς κόπος, καὶ ἀρχὴ σωματικοῦ κόπου διὰ κύριον, μῖσος ἀνέσεως· καὶ πάλιν ἀρχὴ ἀγάπης θεοῦ, φόβος θεοῦ ⁽²⁵⁾, τέλος δέ, ἀφοβία μετ' αἰδοῦς.
- ' Αρχή ἀκτημοσύνης, ἀναχώρησις κόσμου, καὶ ἀρχὴ ἀναχωρήσεως, μῖσος πρὸς αὐτόν.
- ' Αρχή θεωρίας, πράξις ⁽²⁶⁾, καὶ ἀρχὴ πράξεως, νέκρωσις σώματος.
- ' Αρχή ψυχῆς, σῶμα, καὶ ἀρχὴ σώματος, κόσμος· ἀρχὴ δὲ πάντων, θεός.

Βασιλεὺς πάσης κτίσεως, ὁ θεός.

Βασιλεὺς ὀρατῆς κτίσεως, ἄνθρωπος.

Βασιλεὺς παθῶν, μοναχός.

Βάρος μοναχῶ, τὸ ἴδιον θέλημα.

Βάρος πρακτικῶ, ἡ ἀργία.

Βάρος θεωρητικῶ, ὁ περιορισμὸς καὶ ἡ οὐγχυσις.

Βάρος ἡσυχαστῆ, ἀκοή καὶ οἱ κτύποι ⁽²⁷⁾.

Βάρος δὲ ὑποτακτικῶ, παρακούειν τοῦ ἰδίου πατρός ⁽²⁸⁾.

Γάννυται ψυχὴ ἐν θεωρίᾳ, γαυριᾶ ⁽²⁹⁾ δὲ λογισμὸς ⁽³⁰⁾ ἐν ὑπερηφανίᾳ.

Γῆ καλὴ τρέφει σπόρον, καὶ καρδία ἀγαθὴ τρέφει λόγον θεοῦ.

Γῆ ἀπαλὴ ταχέως καρποφορεῖ, καὶ καρδία ταπεινὴ συντόμως θεολογεῖ.

Γῆ σκληρὰ ξηραίνει τὸν σπόρον, καὶ ψυχὴ σκληρὰ οὐ μεταδίδει ⁽³¹⁾ λόγον.

Γέρας κοσμικῶν, πλοῦτος, γέρας μοναχῶν, πτωχεία.

(25) κυρίου B.

(26) πράξις B.

(27) κτικτύποι sic B.

(28) Here ends Athous, Lavra K 116.

(29) γαβριᾶ A.

(30) For the expression γαυριᾶ λογισμός, see also JOHN CLIMACUS, *Scala Paradisi*, gradus XIV, PG 88, 868A7.

(31) μεταδίδη A.

Translation

Origin of the monastic way of life, obedience and humility.

Origin of the practice of virtue, self-control and confession.

Origin of the hesychastic life, silence and heart-felt humility.

Origin of prayer, temperance and observance, and origin of both of these, flight from human company.

Origin of true humility, repentant sorrow, and origin of repentant sorrow, tears along with compunction.

Origin of wisdom, fear of the Lord, and origin of fear of the Lord, fear of punishments.

Origin of love of God, bodily labour, and origin of bodily labour for the Lord's sake, hate of comfort ; and again, origin of love of God, fear of God, but at the end, fearlessness along with respect.

Origin of detachment, withdrawal from the world, and origin of withdrawal, a hatred for that.

Origin of contemplation, virtuous life ; and origin of virtuous life, mortification of the body.

Origin of the soul, the body, and origin of the body, the world ; but the origin of all things, God.

King of all creation, God.

King of visible creation, the human being.

King of the passions, the monk.

Burden for the monk, his personal will.

Burden for the virtuous person, sloth.

Burden for the contemplative person, distraction and confusion.

Burden for the hesychast, sound and noises.

Burden for the subordinate, to disobey the father over him.

The soul rejoices in contemplation, but the wicked thought struts in pride.

Good soil nurtures the seed, and a good heart nurtures the word of God.

Soft soil quickly bears fruit, and the humble heart speedily reflects on God.

Hard soil dries out the seed, and a hard soul does not share out the word.

Reward for those of the world, wealth, reward for monks, poverty.

Γέφυρα θαλάσσης πρὸς γῆν, ξύλον, γέφυρα δὲ κόσμου πρὸς οὐρανόν,
ἑσταυρωμένος βίος⁽³²⁾.

Γύπος⁽³³⁾ τὸ ὄρνεον⁽³⁴⁾ εἰς τὰ ὕψη πέταται⁽³⁵⁾, καὶ νοῦς θεωρητικός εἰς
οὐράνια σκηνώματα ἀνέρχεται, καὶ θεωρεῖ καὶ θεολογεῖ, καὶ λέγει καὶ
προλέγει, καὶ ἀναπαύει καὶ ἀναπαύεται· ἔνθα ἡ ἀγία τριάς, ὁ εἷς θεός·
αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τέλος.

(32) Gal. 6, 14 : ἐμοὶ δὲ μὴ γένοιτο καυχᾶσθαι εἰ μὴ ἐν τῷ σταυρῷ τοῦ κυρίου
ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ ἐμοὶ κόσμος ἑσταύρωται καὶ γὰρ κόσμος.

(33) γύπος A, which has no sense ("chalk"); γύπος and the more common
form γύψ ("vulture") both exist. The Byzantines knew the vulture is flying and
dwelling in the heights; see the section περὶ γυπός in the Physiologus, ed.
D. OFFERMANS, *Der Physiologus nach den Handschriften G und M (Beiträge zur klassi-
schen Philologie, 22)*, Meisenheim am Glan, 1966, pp. 76-77.

(34) ὄρνιον A.

(35) πέτταται sic A.

Wood, the bridge from the sea to land; a crucified life, the bridge from this
world to heaven.

Any vulture bird flies to the heights, and the contemplative mind rises up to
heavenly dwellings, and contemplates and reflects on God, and tells, and
foretells, and brings rest and finds rest; there is the Holy Trinity, the One
God, to Him be glory till the end.

Katholieke Universiteit Leuven.

Marieke DHONT.

marieke.dhont@student.kuleuven.be

Katholieke Universiteit Leuven.

Peter VAN DEUN.

peter.vandeun@arts.kuleuven.be

SUMMARY

This article focuses on an anonymous ascetic text which is unpublished until
now, and offers the critical edition of this short work containing a series of re-
commendations to Athonite monks, alphabetically organized and ending with
the letter gamma; the text is preserved in two manuscripts: *Athous, Dionysiou*
269, of the XVth c., and *Athous, Lavra K 116*, of the XVIth c.

RECONFIGURING THE TRINITY :
 SYMEON THE NEW THEOLOGIAN ON THE
 'HOLY SPIRIT' AND THE IMAGO TRINITATIS

When in the early eighth century John of Damascus wrote his handbook of Christian doctrine he started by claiming that he would not say anything of his own, and Byzantine theologians of the ninth, tenth and eleventh centuries took a very similar stance. Presenting themselves as guardians of the orthodox tradition, they insisted that the Creed must not be tampered with through the addition of the *filioque*, which was being proposed by their Western colleagues, and that both the Son and the Holy Spirit have the divine Father as their only cause. Theological texts from the Middle Byzantine period seem to bear out this claim because time and again we encounter the twin statements 'the Father emits the Spirit' (ὁ πατήρ προβάλλει τὸ πνεῦμα) and 'the Father begets the Son' (ὁ πατήρ γεννᾷ τὸν υἱόν). Therefore it comes as no surprise that Byzantine theology is widely considered to be highly conservative and entirely averse to innovation.

In this article I will argue that at least one Byzantine author, the renowned mystic Symeon the New Theologian, was not content with merely restating the opinions of his forebears but developed a new understanding of the Trinity that differed radically from official doctrine. In the first half I will discuss selected passages in Symeon's writings where he exploits the fact that 'spirit' can denote both the common divinity and the third hypostasis, and the ambiguities inherent in the Biblical formulae 'god is spirit' and 'the lord is the spirit', in order to construct an alternative Trinity. In this Trinity the Spirit as the third hypostasis besides the Father and the Son is equated not with the 'emission' (πρόβλημα) of the Father, which is suppressed, but with the common divine nature, and this new third hypostasis is placed before the other two hypostases, which it is said to engender. In the second half I will focus on Symeon's use of the analogy between the Trinity and the human soul, the so-called *Imago Trinitatis*, in order to provide further support for my interpretation. I will show that Symeon's particular

understanding of the human image presupposes the reorganised Trinity, and that the human image becomes the starting point for a reinterpretation of Trinitarian formulae, which in themselves appear to be entirely above board. In the concluding section I will ask how it was possible that Symeon could express his heterodox views with impunity.

The monk Symeon, who in the late tenth and early eleventh century was abbot of the Constantinopolitan monastery of St Mamas, is today almost exclusively known as the recipient of intense mystical experiences and as a campaigner for the recognition of such experiences as an integral part of Christian and in particular monastic life. However, this does not mean that he was always regarded in such narrow terms. His contemporaries referred to him as 'the new theologian' (ὁ νέος θεολόγος) and thus accorded him a title that had previously only been given to the evangelist John and to the fourth-century orator Gregory of Nazianzus. Both John and Gregory had been honoured in this fashion because they were the authors of texts that provided the foundation for orthodox Trinitarian theology, and it seems likely that Symeon, too, owed his sobriquet to his writings about the Trinity, which take up a considerable part of his literary output.

A typical example of Symeon's engagement with this topic is his *First Theological Oration* where he accuses unnamed contemporaries of teaching a first, a second and a third deity. There he claims that the Father cannot be in any way prior to the Son because this would raise the possibility that the Father was once not a father, and then proceeds to aver that one could even reverse the traditional sequence of Father and Son and put the Son at the beginning because one can only speak of a 'father' if there is already a 'son' (1). It is immediately evident that this argument is not an original contribution to the theological discourse: it had first been formulated in the fourth century by the orthodox opponents of the heretic Arius, and was then adapted by Symeon because it allowed him to disqualify his opponents whom he considered to put undue emphasis on the difference between the three hypostases. At this point one might therefore conclude that Symeon was a traditionalist who merely recycled older ideas. However, this judgement is

(1) SYMEON THE NEW THEOLOGIAN, *Tractatus theologicus* 1, ed. and tr. J. DARROUZÈS, *Syméon le Nouveau Théologien, Traités théologiques et éthiques*, 2 vols. (SC, 122, 129), Paris, 1966-1967, vol. 1, pp. 98-102, ll. 26-81.

thrown into question when we turn to the immediately following passage where he extends the discussion to include the Holy Spirit :

Εἰ βούλει δὲ καὶ ἄλλως γυμνάσαι τὸν λόγον καὶ μαθεῖν ὡς ἀκατάληπτός ἐστιν ὁ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος τὸ πᾶν οὐσιώσας θεός, κἄν τὸ πνεῦμα προτάξῃς, εἴ γε καὶ οὕτως θεολογεῖν ἔξεστι, τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πατρὸς, ὅλην ἐν αὐτῷ εὐρήσεις καὶ τῶν συναϊδίων ὡς ὁμοουσίῶν τὴν συμφυΐαν. Καὶ ὅρα ὡς ἀκατάληπτα τὰ τῆς θείας φύσεως τοῖς ἀνθρώποις ἡμῖν. "Πνεῦμα, φησίν, ὁ θεός" καὶ πάλιν "Τὸ δὲ πνεῦμα ὁ κύριός ἐστιν" (2).

Should you wish to exercise your reasoning in a different fashion and to learn how incomprehensible is God who has made the universe out of non-being, even if you put the Spirit before the Son and the Father, if indeed it is allowed to speculate about God in this way, too, you will find in it (sc. the Spirit) the natural connection of the co-eternal ones as being consubstantial. And see how that which pertains to the divine nature is incomprehensible to us human beings! He says : 'God is spirit', and again 'The spirit is the Lord.'

Here Symeon suggests that one could reorganise the traditional sequence of Father, Son and Spirit by moving the Spirit to the first place. When one reads this statement for the first time one will assume that by 'spirit' Symeon means the third hypostasis, which according to official doctrine proceeds from the Father. However, the following quotations from John 4:24 : 'god is spirit' (πνεῦμα ὁ θεός) and II Corinthians 3:17 : 'The lord is the spirit' (τὸ δὲ πνεῦμα ὁ κύριός ἐστιν) rule out such a straightforward reading because they identify the 'spirit' with the divinity in which God the Father and the Lord as his Son participate and which thus guarantees their consubstantiality. It is this alternative understanding of the term that permits us to make sense of Symeon's initial assertion : the 'spirit' can be said to precede the Father and the Son because it is not the derivative entity that has the Father as its cause but rather the divine nature, which is the common substrate of the hypostases and can thus be regarded as being prior to them. If one

(2) SYMEON THE NEW THEOLOGIAN, *Tractatus theologicus* 1, ed. and tr. DARROUZÈS, *Traité*s, vol. 1, p. 102, ll. 81-88. In this and the following quotations from Symeon's writings I have avoided capitalisation of the words πατήρ, υἱός, πνεῦμα, θεός, λόγος and κύριος. In the subsequent discussion it will become clear that Symeon construes contexts that make it impossible to decide whether these words are used as individual names or as generic terms.

accepts this interpretation one is forced to conclude that the traditional Holy Spirit is entirely absent from this passage. At the same time, however, the sequence of Spirit, Father and Son gives the impression as if the divine nature has become a new 'third hypostasis'. Such blurring of the substantial and hypostatic dimensions in the Trinity runs counter to official doctrine, and thus it is not surprising that it elicited a comment by a later reader. This reader claims that Symeon did not wish to identify the Father and the Son with the Holy Spirit in the manner of the Sabellians but merely to aver that the Father and the Son were incorporeal (3). If this interpretation were correct we would need to absolve Symeon from the charge of heresy, and would be left to conclude that he is merely an inept theologian who is not aware of the conceptual problems inherent in his arguments.

At first sight this does indeed seem to be a correct assessment of the passage because Symeon's writings are replete with conventional Trinitarian statements. A typical example is the title of his *Third Theological Oration* :

Θεολογικός τρίτος, καὶ ὅτι, εἴ τι ὁ πατήρ, τοῦτο καὶ ὁ υἱός, καὶ εἴ τι ὁ υἱός, τοῦτο καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, καὶ ὅτι ἐν ταῦτα πνεῦμα ὁμότιμον, ὁμοούσιον καὶ ὁμόθρονον (4).

Third theological (sc. oration), and that, if the Father (sc. is) something, then the Son (sc. is it), too, and if the Son (sc. is) something, then the Holy Spirit (sc. is it), too, and that these are one spirit of same honour, same substance and same rank.

Here Symeon appears to follow the official line because the divinity as 'one spirit' (ἐν πνεῦμα) is quite properly distinguished from the Holy Spirit as the third hypostasis, which is mentioned alongside Father and Son. However, in-depth analysis of a passage within the treatise suggests that Symeon's orthodoxy is much less certain than it first might seem :

(3) SYMEON THE NEW THEOLOGIAN, *Tractatus theologicus* 1, ed. and tr. DARROUZÈS, *Traité*s, vol. 1, p. 102, apparatus criticus : "Ὅταν γὰρ λέγει ὅτι ὁ Χριστός πνευμά ἐστιν ἢ ὁ πατήρ, οὐδὲν ἄλλο λέγει ὅτι ἀσώματος ἐστὶ πνεῦμα γὰρ ὁ θεός, ἢ γοῦν ἀσώματος.

(4) SYMEON THE NEW THEOLOGIAN, *Tractatus theologicus* 3, ed. and tr. DARROUZÈS, *Traité*s, vol. 1, p. 154, tit. Cf. p. 155, note 1, where the editor affirms that this title is likely to have been formulated by Symeon himself and not by Nicetas Stethatos, who prepared his oeuvre for publication.

“Πνεῦμα” φησὶν “ὁ θεός”, τοῦτο δὲ καὶ ὁ υἱός, ὡς περ εἴρηται. Εἰ οὖν “ὁ θεός πνεῦμά ἐστι” καὶ “τὸ πνεῦμα ὁ κύριος” καὶ ὁ κύριος πνεῦμα παρὰ τῆς θείας καλεῖται Γραφῆς, ἐν πνεύμα ἐστὶν ἐν τρισὶ προσώποις εἶτ’ οὖν ὑποτάσσει γνωριζόμενον ὁ θεός (καθὼς ἔφη τοῦτο παραδηλῶν ὁ υἱός “ἕν”), ἰσοδύναμον, ὁμόθρονον, ὁμοφυές, ὁμοούσιον⁽⁵⁾.

He says: ‘God (sc. is) spirit’, and such is also the Son, as has been said. If then ‘God is spirit’ and ‘the Spirit (sc. is) the lord’ and the Lord is called spirit by divine Scripture, God is one spirit recognised in three persons or hypostases (as the Son indicated when he said ‘one’), of the same power, of the same throne, of the same nature, of the same substance.

The similarity of this passage with the title is immediately evident: here, too, the ‘one spirit’ is said to be recognised ‘in three persons or hypostases’. However, the case for such a configuration is made in a decidedly odd manner. When one reads the passage for the first time one will assume that the three hypostases are identified in the three previous statements ‘god (sc. is) spirit’ (πνεῦμα ὁ θεός), ‘the spirit (sc. is) the lord’ (τὸ πνεῦμα ὁ κύριος) and ‘the lord is called spirit’ (ὁ κύριος πνεῦμα ... καλεῖται). One will then take the first and the last of these statements to refer to the Father and to the Son. This leaves the statement in the middle, the quotation of II Corinthians 3:17, as the only possible point of reference for the Holy Spirit. On a purely formal level such an interpretation could be justified because in II Corinthians 3:17 the noun πνεῦμα is preceded by a definite article and could therefore be regarded as the subject of the sentence. However, within the context of Symeon’s argument it is highly problematic. Firstly, it would mean that the common divinity is in this case not expressed through ‘spirit’ but through ‘lord’, which is possible but sits ill with the conclusion that God is ‘one spirit’⁽⁶⁾. And secondly, Symeon has used this same verse in the immediately preceding passage in order to prove the divinity of the Son⁽⁷⁾. Therefore we are forced to conclude that τὸ πνεῦμα ὁ κύριος (sc.

(5) SYMEON THE NEW THEOLOGIAN, *Tractatus theologicus* 3, ed. and tr. DARROUZÈS, *Traitées*, vol. 1, p. 162, ll. 117-122.

(6) Cf. SYMEON THE NEW THEOLOGIAN, *Catechesis* 33, ed. B. KRIVOCHEINE, tr. J. PARAMELLE, *Symeon le Nouveau Théologien, Catéchèses* (SC, 96, 104, 113), Paris, 1963-1965, vol. 3, p. 264, ll. 198-201: εἷς κύριος ἕκαστον καὶ τὰ τρία κύριος.

(7) Cf. SYMEON THE NEW THEOLOGIAN, *Tractatus theologicus* 3, ed. and tr. DARROUZÈS, *Traitées*, vol. 1, p. 160, ll. 97-99: Εἰ οὖν ὁ πατήρ πνεῦμά ἐστι, καὶ ὁ ἐξ αὐτοῦ γεννηθεὶς υἱός πνεῦμα δηλονότι ἐστὶ καὶ τοῦτο δηλῶν ὁ Παῦλος ἔλεγε: “Τὸ δὲ πνεῦμα ὁ κύριός ἐστιν”.

ἐστὶν) and its inversion ὁ κύριος πνεῦμα ... καλεῖται refer to the same entity and that only two hypostases, Father and Son, are mentioned besides the common divinity.

Significantly, this is not the only attempt by Symeon to suppress the Holy Spirit as a separate third hypostasis. A survey of his oeuvre shows that he repeatedly quotes John 15:26: ‘The Spirit of Truth, which goes forth from the Father’ (τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται), which seems to establish unequivocally the presence of this entity. However, in at least one text, Symeon’s thirty-first hymn, this verse is interpreted in a decidedly heterodox manner:

... ὁ πατήρ γὰρ ἐν σοὶ καὶ οὐ ἐν τῷ πατρὶ σου / καὶ ἐξ αὐτοῦ τὸ ἅγιον προέρχεται σου πνεῦμα / καὶ οὐ αὐτὸς ὁ κύριος τὸ πνεῦμά σου ὑπάρχεις, / “τὸ δὲ πνεῦμα ὁ κύριος” κέκληται “καὶ θεός μου”, / καὶ ὁ πατήρ σου πνεῦμα δὲ καὶ ἔστι καὶ καλεῖται ...⁽⁸⁾.

... the Father (sc. is) in you and you (sc. are) in the Father and your Holy Spirit goes forth from him and you yourself, the Lord, are your Spirit, and you are called ‘the Spirit the Lord, and my god’, and your Father is and is called spirit ...

Here Symeon starts by asserting the co-inherence of the Son and the Father through reference to Christ’s dictum in John 14:11 that ‘the Father is in me and I am in the Father’ (ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατήρ ἐν ἐμοί), and then turns to the Spirit. His statement ‘out of him (sc. the Father) your Holy Spirit goes forth’ (ἐξ αὐτοῦ τὸ ἅγιον προέρχεται σου πνεῦμα) is clearly based on John 15:26 and thus emphasises the consubstantiality of the Spirit with the first hypostasis of the Trinity. However, the addition of the possessive pronoun also establishes a relation between the Spirit and the Son. It is evident that the phrase ‘your Holy Spirit’ (τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα) is parallel to ‘your Father’ (ὁ πατήρ σου) in the previous verse and one would therefore expect Symeon to make a parallel statement about the co-inherence of Spirit and Son. However, this is not the case. Instead, he asserts that ‘you yourself, the Lord, are your Spirit’ (σὺ αὐτὸς ὁ κύριος τὸ πνεῦμά σου ὑπάρχεις), which can only be understood as a straightforward identification of the two hypostases. This means that Symeon has reduced the traditional Trinity to a ‘bini-

(8) SYMEON THE NEW THEOLOGIAN, *Hymnus* 33, ed. J. KODER, tr. J. PARAMELLE and L. NEYRAND, *Symeon le Nouveau Théologien, Hymnes*, 3 vols. (SC, 156, 174, 196), Paris, 1969-1973, vol. 2, p. 386, ll. 17-21.

ty' where a first entity, the Father, produces a second entity, which assumes the characteristics of the traditional Son and Spirit.

At this point we can conclude that both in his *Third Theological Oration* and in his thirty-first hymn Symeon has set out arguments, which effectively remove the traditional Holy Spirit from the godhead. However, this aim seems to be achieved in quite different ways. When we discussed the former text we came to the conclusion that the Holy Spirit is suppressed and that the term 'spirit' is used to denote the common divinity. By contrast, the latter text amalgamates the Holy Spirit with the Son and does not mention the divinity at all. Must we therefore conclude that Symeon's argument is incoherent? This seems highly unlikely because the two passages are closely related. Not only do we encounter the same quotations of John 4:24 and II Corinthians 3:17 but we also find the same inversion of the latter verse: in the *Third Theological Oration* τὸ πνεῦμα ὁ κύριος (sc. ἐστίν) is taken up by ὁ κύριος πνεῦμα ... καλεῖται, just as in the thirty-first hymn σὺ αὐτὸς ὁ κύριος τὸ πνεῦμά σου ὑπάρχεις is restated as τὸ δὲ πνεῦμα ὁ κύριος κέκλησαι. This suggests that the two arguments develop different aspects of an overarching conceptual framework where the Spirit, which proceeds from the Father, is amalgamated with the Son, who is begotten by the Father, and where 'spirit' denotes the common divine nature of the Father and the Son. Because of its ambiguous syntactical structure II Corinthians 3:17 plays a central role in establishing this framework: τὸ πνεῦμα ὁ κύριος can either be interpreted as an equation of two entities or be understood as a variant of πνεῦμα ὁ κύριος where the former term qualifies the latter.

This interpretation can be confirmed through discussion of a passage in Symeon's twenty-first hymn, where he attempts to prove that the possession of the Spirit is an essential precondition for engagement in Trinitarian theology:

Καὶ γὰρ τὸ πνεῦμα ὁ κύριος ὑπάρχει, / πνεῦμα δ' ὁ θεός, ὁ πατὴρ τοῦ κυρίου, / ἔν πάντως πνεῦμα· οὐδὲ γὰρ διαιρεῖται. / Τοῦτο ὁ ἔχων ὄντως ἔχει τὰ τρία (9).

The Lord is the spirit, and God is spirit, the Father of the Lord; indeed, (sc. there is) one spirit, for it is not divided. Who has this one, truly has the three.

(9) SYMEON THE NEW THEOLOGIAN, *Hymnus* 21, ed. KODER, tr. PARAMELLE and NEYRAND, *Hymnes*, vol. 2, p. 146, ll. 197-199.

Here the qualification 'the Father of the Lord' establishes the identity of the 'god' of John 4:24 and the 'lord' of II Corinthians 3:17 with the Father and the Son. By contrast, there is no third statement that might give the impression of referring to the Holy Spirit, not even the inversion of II Corinthians 3:17 that we have found in the previous two texts. As a consequence it becomes much more obvious that the term 'spirit' can only denote the common divinity, unless one wishes to interpret τὸ πνεῦμα in II Corinthians 3:17 as a reference to the Holy Spirit, which would then establish identity of this entity with the Son.

This raises the question: how can Symeon then conclude that those who have the 'one spirit' (ἐν πνεύμα) have 'the three' (τὰ τρία)? After all, such a statement only makes sense if there are three hypostases. The same problem arises from our discussion of the *Third Theological Oration* because it, too, makes mention of the 'one spirit ...', which is recognised in three persons or hypostases' (ἐν πνεύμα ... ἐν τρισὶ προσώποις εἶτ' οὖν ὑποστάσεσι γνωριζόμενον) and yet only establishes the existence of the Father and the Son. There is only one way to square the circle: one of the three hypostases, the Holy Spirit, must be identified with the common divinity, the 'spirit'. Such a solution may seem odd to us but it would have been perfectly acceptable to contemporary readers who were familiar with the Byzantine Trinitarian discourse. While it was universally agreed that the Trinity consists of three hypostases not all theologians were prepared to follow the Cappadocian lead and to distinguish between the hypostasis of the Father and the divinity. The result was an uneasy compromise where the cause of the two hypostases Son and Spirit is identified as the divinity and at the same time as another hypostasis (10). Thus one could argue that Symeon merely adapted an already existing conceptual framework by replacing the Father with the Holy Spirit, which he redefined as the common divinity while at the same time amalgamating the traditional third hypostasis with the Son. The resulting framework would then be reflected in the passage from the *First Theological Oration* with which we started our discussion.

(10) Cf. e.g. PSEUDO-ATHANASIUS, *Quaestiones aliae*, PG 28, 780B13-C3. On the origins of this development cf. J. ZACHUBER, *Human Nature in Gregory of Nyssa. Philosophical Background and Theological Significance* (*Supplements to Vigiliae Christianae*, 46), Leiden - Boston - Cologne, 2000, pp. 39-40, 55-57.

At this point one can rightly object that the proposed interpretation of Symeon's Trinitarian theology is based on a small number of passages, which are discussed in isolation from their contexts, and that other Trinitarian statements in Symeon's oeuvre may well not be open to such an alternative reading. It is evident that this objection could only be countered effectively if one undertook an in-depth analysis of each of these statements. As such an endeavour would go well beyond the scope of the present study I will take a different approach. I will focus on the analogy between the constituent parts of the deity and the constituent parts of the soul, the so-called *Imago Trinitatis*, which Symeon uses repeatedly in order to make his case for the oneness of God. Through analysis of two exposés of the *Imago Trinitatis* I will attempt to show not only that the human image reflects the reconfigured Trinity, which I have described in the first part of the article, but also that Symeon manipulates the relations between the different divine and human components in such a way that seemingly orthodox Trinitarian statements take on a new meaning, which is reconcilable with his own notions of the deity.

The most concise treatment of the topic is found in Symeon's forty-fourth hymn, which addresses the question: 'What is "in the image" and how is the human being properly conceptualised as the image of the prototype' (Τί ἐστὶ τὸ κατ' εἰκόνα καὶ πῶς εἰκότως νοεῖται ὡς τοῦ πρωτοτύπου εἰκῶν ὁ ἄνθρωπος) (11). After a lengthy introductory section Symeon identifies the human counterpart for the three divine persons as 'the soul' (ψυχὴ), which 'has a mind and a word' (νοῦν ... ἔχουσα καὶ λόγον) (12), and then sets out the following argument:

Ἐν ἓκ τούτων εἰ καθέλης, / ουγκαθεῖλες πάντως πάντα / ψυχὴ γὰρ ἄνοος, ἄλογος, / ἴσον ἔσται τῶν ἀλόγων / ἄνευ δὲ ψυχῆς οὐκ ἔστι / νοῦν ἢ λόγον ὑφεστάναι. / Οὕτως οὖν ἐκ τῆς εἰκόνας / τὸ πρωτότυπον ἐννοεῖ. / Ἄνευ πνεύματος οὐκ ἔσται / οὐ πατήρ, οὐ λόγος τούτου (13).

If you took away one of these, you would take away all of them altogether, because a soul without mind, without word is like that of the dumb beasts,

(11) SYMEON THE NEW THEOLOGIAN, *Hymnus* 44, ed. KODER, tr. PARAMELLE and NEYRAND, *Hymnes*, vol. 3, p. 70, titulus.

(12) Cf. SYMEON THE NEW THEOLOGIAN, *Hymnus* 44, ed. KODER, tr. PARAMELLE and NEYRAND, *Hymnes*, vol. 3, pp. 72-74, ll. 39-48.

(13) SYMEON THE NEW THEOLOGIAN, *Hymnus* 44, ed. KODER, tr. PARAMELLE and NEYRAND, *Hymnes*, vol. 3, p. 74, ll. 55-64.

whereas without a soul it is not possible for mind or word to subsist. Thus, then, infer the archetype from the image: without the Spirit there will be no Father, no Word of his.

Here Symeon maintains that at the human level the constituent parts cannot be separated from each other without destroying the whole and that the same must therefore be true for the divinity. In order to make his case he distinguishes between two hypothetical scenarios: a soul without mind and word, and mind and word without a soul. In the first case the soul would still exist but it would not be a human soul whereas in the second case mind and word would be completely inexistent. This discrepancy arises from the fact that the soul is a substance whereas mind and word are faculties, which inhere in this substance and are dependent on it as their substrate. The choice of the verb 'to subsist' (ὑφεστάναι) in this context reveals the significance for Trinitarian theology: the soul corresponds to the common divine nature whereas the mind and the word correspond to two hypostases. The next statement then makes the divine dimension explicit because it correlates the soul as substance with the Spirit and the mind and word as hypostases with the Father and his Word.

SOUL <=> MIND + WORD
SPIRIT <=> FATHER + WORD

The implications are obvious: the Spirit, which is mentioned alongside Father and Son, is not as one will first assume the third hypostasis, which has its cause in the Father. Indeed, this entity is missing altogether from the juxtaposition.

The parallel between divine archetype and human image that Symeon establishes in this passage offers an important confirmation of the interpretation that has been proposed in the first half of the article. Most Late Antique and Byzantine authors who discussed the *Imago Trinitatis* in their writings defined the human image as the soul, the mind, the articulated word and the 'breath' (πνεῦμα) so as to have counterparts for the divine nature, the Father, the Son and the Spirit, and thus to be able to affirm official doctrine, which defined the godhead in this way (14). This leaves no doubt that Symeon devised his alternative

(14) For a brief overview of the history of this concept, cf. L. THUNBERG, *Microcosm and mediator: the theological anthropology of Maximus the Confessor* (*Acta*

version of the human image specifically in order to have an analogy in creation for his heterodox model of the divinity⁽¹⁵⁾.

At this point a reader will again ask: how does Symeon then deal with the traditional Holy Spirit? The answer is provided in the immediately following paragraph:

Πνεῦμα ὁ πατήρ δὲ ἔστι, / καὶ υἱὸς ὁ τούτου πνεῦμα, / εἰ καὶ σάρκα ἐνεδύθη,
/ καὶ θεὸς τὸ πνεῦμα πάλιν / ἔν γὰρ φύσει καὶ οὐσίᾳ / τὰ ἀμφοτέρα
τελοῦσιν⁽¹⁶⁾.

The Father is spirit, and his Son is spirit, even if he clothed himself in flesh, and god is again the Spirit, for all are one in nature and substance.

Here Father and Son are both called 'spirit', which can therefore only refer to their common nature⁽¹⁷⁾. By contrast, in the last statement the common nature is called 'god' whereas 'spirit', now with a definite article, seems to refer to the third hypostasis, which according to official doctrine proceeds from the Father. Thus it appears that at this point Symeon finally acknowledges the existence of the Holy Spirit, despite

Seminarii Neotestamentici Upsaliensis, 25), Lund, 1965, pp. 137-139. It makes its first appearance in GREGORY OF NAZIANZUS, *Oratio XXIII.11*, ed. and trans. J. MOSSAY, *Grégoire de Nazianze, Discours 20-23 (SC, 270)*, Paris, 1980, p. 302, ll. 4-8: μίαν καὶ τὴν αὐτὴν εἰδέναι φύσιν θεότητος ἀνάρχω καὶ γεννήσει καὶ προόδω γνωριζομένην ὡς νῶ τῶ ἐν ἡμῖν καὶ λόγῳ καὶ πνεύματι. Cf. also JOHN OF DAMASCUS, *Qua ratione homo imago dei*, PG 95, 228C7-D1: Τὸ κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν θεοῦ εἶναι τὸν ἄνθρωπον, τοῦτο δηλοῖ, τὸ ἐν τρισὶν ἰδιώμασιν εἶναι τὴν τούτου νοερὰν καὶ λογικὴν ψυχὴν· τούτέστι νοῦς καὶ λόγος καὶ πνεῦμα, οἷον ἐπὶ θείας οὐσίας, πατήρ καὶ υἱὸς καὶ πνεῦμα ἅγιον. Further exposés can be found in MAXIMUS, *Ambigua ad Ioannem* 7, PG 91, 1088A5-7 and in an eighth-century PSEUDO-ATHANASIAN *Sermon on the Annunciation*, 4, PG 28, 921CB12-C2.

(15) One could argue that Symeon took the alternative model of the *Imago Trinitatis* as his starting point and modified it by suppressing the human 'breath' as the traditional counterpart for the Holy Spirit and by then correlating the human soul with the spirit in the sense of 'common divinity'. For a possible precursor, cf. my article *From Homoousion to Homohypostaton: Patriarch Methodius of Constantinople and Post-Patristic Trinitarian Theology*, in *Journal of Late Antique Religion and Culture*, 3 (2009), pp. 1-20.

(16) SYMEON THE NEW THEOLOGIAN, *Hymnus* 44, ed. KODER, tr. PARAMELLE, *Hymnes*, vol. 3, pp. 74-76, ll. 65-70.

(17) In this sense the soul can also be called a spirit. Cf. e.g. SYMEON THE NEW THEOLOGIAN, *Tractatus theologicus* 3, ed. and tr. DARROUZÈS, *Traité*s, vol. 1, p. 166, ll. 178-180.

the fact that it is irreconcilable with his understanding of the *Imago Trinitatis*. However, a closer look reveals that the statement is highly ambiguous. It is immediately evident that it is a counterpart to the series 'god is spirit' (πνεῦμα ὁ θεός), 'the spirit is the lord' (τὸ πνεῦμα ὁ κύριος) and 'the lord is called ... spirit' (ὁ κύριος πνεῦμα ... καλεῖται), which we discussed in the first half of the article. Here, too, the equation 'the spirit is god' (θεὸς τὸ πνεῦμα) can be regarded as an inversion of one of the other statements because 'the Father is spirit' (πνεῦμα ὁ πατήρ) is clearly based on the Biblical verse 'God is spirit' (πνεῦμα ὁ θεός). This suggests that the Holy Spirit is again to be identified with one of the other hypostases, which would in this case not be the Son but the Father. Alternatively, one can argue that the subject 'the spirit' (τὸ πνεῦμα) takes up the complements 'spirit' (πνεῦμα) in the preceding two statements and that it simply indicates that 'spirit' in the sense of common divinity has a synonym in 'god'. In both scenarios the result would be a reduction in the number of hypostases from three to two.

That such an interpretation is intended is also hinted at through the following explanation 'for all are one in nature'. Here the Greek word, which I have rendered as 'all', is ἀμφοτέρα. Such a translation is possible because in late Greek ἀμφοτέρος can indeed refer to three or more items⁽¹⁸⁾. However, in Byzantine texts the word is much more commonly used in the original sense of 'both', and this is also the case in Symeon's oeuvre: for example, we are told that the Father does not pre-exist his Son and the Son does not pre-exist his Father and that Spirit in his turn does not pre-exist 'the two' (τῶν ἀμφοτέρων)⁽¹⁹⁾. I would therefore argue that Symeon chose ἀμφοτέρος deliberately because it allows for two alternative readings: according to official doctrine it should refer to the three hypostases Father, Son and Spirit. However, in the context that he has constructed 'both' makes much better sense since the 'spirit' has just been identified not with the traditional 'emission of the Father' but with the divine nature, which is strictly speaking not another hypostasis besides the Father and the Son. There is only

(18) Cf. H. G. LIDDELL & R. SCOTT, *Greek English Lexicon*, Oxford, 1996, s.v. ἀμφοτέρος (in plural), 'both of two', II. In Later Greek, of more than two, 'all together'.

(19) SYMEON THE NEW THEOLOGIAN, *Tractatus theologicus* 1, ed. and tr. DARROUZÈS, *Traité*s, vol. 1, p. 106, ll. 134-137.

one element in the passage that seems to run counter to such an interpretation: before Symeon correlates the divine and human spheres he states that in either case 'the three are one' (ἐν τὰ τρία) ⁽²⁰⁾. This is, of course, a problem that we have already encountered in our previous discussion about the Trinity. There I suggested that the divine nature should be counted as one of the hypostases. This hypothesis can now be confirmed because in his discussions of the human image Symeon makes the explicit statement that 'the soul ... is tripartite, having mind and word as its corollaries' (ἡ ψυχὴ ... τριμερὴς ἐστὶ, νοῦν καὶ λόγον τὰ συνεπόμενα ἔχουσα), which shows without doubt that one of the components must be identified with the whole ⁽²¹⁾.

This interpretation can be further supported through comparison with Symeon's twelfth hymn, which contains the statement 'both are one light, Father, Son and Spirit, which is inseparable in the three persons' (ἀμφοτέρα καὶ γὰρ ἐν φῶς πατήρ, υἱὸς καὶ πνεῦμα, ἄτμητον ὃν ἐν τοῖς τρισὶ προσώποις), where 'light' denotes the common divinity ⁽²²⁾. When one looks at this statement in isolation, one could conclude that ἀμφοτέρα is simply a synonym for τρία. However, once one considers the context one is forced to rule out such an interpretation because there Symeon states that 'the three are seen by me like two beautiful eyes in one face' (τὰ τρία γὰρ ὁρᾶται μοι ὡς ἐν ἐνὶ προσώπῳ ὡραῖοι δύο ὀφθαλμοί). This analogy is evidently structurally equivalent to the *Imago Trinitatis*: the face is the substrate for the two eyes and can exist even without the eyes, which leaves no doubt that like the soul it is to be equated with the divine nature ⁽²³⁾. Since δύο clearly takes up ἀμφοτέρα, we can conclude that the latter term must be distinguished

(20) Cf. SYMEON THE NEW THEOLOGIAN, *Hymnus* 44, ed. KODER, tr. PARAMELLE, *Hymnes*, vol. 3, p. 74, l. 49.

(21) SYMEON THE NEW THEOLOGIAN, *Tractatus theologicus* 1, ed. and tr. DARROUZÈS, *Traité*s, vol. 1, p. 136, ll. 73-78.

(22) SYMEON THE NEW THEOLOGIAN, *Hymnus* 12, ed. KODER, tr. PARAMELLE, *Hymnes*, vol. 1, p. 244, ll. 19-20.

(23) SYMEON THE NEW THEOLOGIAN, *Hymnus* 12, ed. KODER, tr. PARAMELLE, *Hymnes*, vol. 1, p. 244, ll. 23-24. This is evident from the following two lines, p. 244, ll. 25-26: προσώπου δίχα ὀφθαλμοὶ πῶς βλέψουσιν, εἰπέ μοι, Πρόσωπον δ' ἄνευ ὀφθαλμῶν οὐ χρὴ πάντως καλεῖσθαι· λείπεται γὰρ τοῦ πλείονος. These lines have a direct counterpart in the claim that the soul would not be complete without mind and word, and that mind and word would not exist at all without the soul.

from τρία and that τρία refers to a combination of a substance and two hypostases. Moreover, the way in which the sentence is phrased is highly suggestive. The element in the analogy that corresponds to the divine nature is referred to as πρόσωπον, which not only means 'face' but also 'person'. This ambivalence is exploited by Symeon who uses in the same context the phrases ἐν τοῖς τρισὶ προσώποις and ἐν ἐνὶ προσώπῳ and thus insinuates that the divine nature is the third 'person' of the Trinity.

Thus we can conclude that Symeon's forty-fourth hymn reflects the same conceptual framework as the passages that we have discussed in the first part of the article. The substance soul and its faculties mind and word can only serve their function of an *Imago Trinitatis* if the archetype consists of a divine nature and the two hypostases Father and Son. Moreover, just as the divine nature, the soul can be referred to as 'hypostasis' and thus completes an alternative 'trinity' ⁽²⁴⁾.

Even so, however, we are still confronted with the question: how can Symeon's reconfigured Trinity be reconciled with his statements about the Father as the cause for both the Son and the Spirit? Here, too, the forty-fourth hymn can help us to find an answer since this problem is addressed in the immediately following passage:

Ἄλλ' ὁ μὲν πατήρ τὸν λόγον / ἀπεγέννησεν ἀρρήτως / ὥσπερ νοῦς ἐκ τῆς ψυχῆς μου, / μᾶλλον δὲ ἐν τῇ ψυχῇ μου, / οὕτως ἐκ πατρὸς τὸ πνεῦμα, / μᾶλλον δ' ἐν πατρὶ καὶ μένει / καὶ προέρχεται ἀφράστως / ὥσπερ πάλιν δὲ ὁ νοῦς μου / πάντοτε γεννᾷ τὸν λόγον / καὶ προφέρει καὶ ἐκπέμπει / καὶ γνωστὸν ποιεῖ τοῖς πᾶσιν, / οὐ χωρίζεται δὲ τούτου, / ἀλλὰ καὶ γεννᾷ τὸν λόγον, / καὶ ἐντὸς αὐτὸν κατέχει, / οὕτω νόει τὸν πατέρα, / ὅτι ἔτεκε τὸν λόγον, / ὅτι τίκτει ἀεννάως, / οὐ χωρίζεται δὲ ὅλως / τοῦ υἱοῦ πατὴρ ὁ τούτου, / ἀλλ' ἐν τῷ υἱῷ ὁρᾶται, / καὶ υἱὸς ἐν τούτῳ μένει / ταύτην ἀκριβῆ εἰκόνα, / εἰ καὶ ἀμυδρὰ τυγχάνει, / καθυπέδειξεν ὁ λόγος ⁽²⁵⁾.

(24) This is not entirely without precedent. Some authors who identified the Father with the divine nature devised a version of the *Imago Trinitatis* where the mind was elided and the Father was instead correlated with the soul as the human counterpart for the divine nature. Cf. PSEUDO-ATHANASIUS, *Quaestiones aliae*, PG 28, 780B13-C3: Ὡς γὰρ ψυχὴ, λόγος καὶ πνοὴ τρία πρόσωπα, καὶ μία φύσις ψυχῆς, καὶ οὐ τρεῖς ψυχαί· οὕτω πατήρ, λόγος καὶ πνεῦμα ἅγιον, τρία πρόσωπα, καὶ εἷς τῇ φύσει θεός, καὶ οὐ τρεῖς θεοί. Here, the human breath is, of course, listed as a third component in order to have a counterpart for the Holy Spirit of the official Trinity.

(25) SYMEON THE NEW THEOLOGIAN, *Hymnus* 44, ed. KODER, tr. PARAMELLE, *Hymnes*, vol. 3, p. 76, ll. 72-95.

But the Father begets the Word ineffably. As a mind out of my soul, or rather in my soul ; thus the Spirit out of the Father, or rather in the Father, both remains and goes forth inexpressibly. And again my mind forever begets the word and utters it and sends it out and makes it known to all, but is not separated from it, but both begets the word and keeps it inside ; thus imagine that the Father begets the Word, that he begets it unceasingly, but that his Father is not at all separated from the Son, but is seen in the Son, and the Son remains in him. This exact image, even if it is vague, the Word has shown.

Here Symeon appears to address a possible misunderstanding of the inner-Trinitarian relations, namely that the Son and the Spirit become separated from the Father when they go forth from him. Such a concern would be perfectly legitimate within the traditional Trinitarian discourse, and the two statements that the Father begets the Word and that the Spirit proceeds from the Father seem to be equally above board. Therefore one might be tempted to conclude that Symeon has abandoned his project to reconfigure the traditional Trinity and has returned to the official line. However, the picture changes radically when we embark on an analysis of the *Imago Trinitatis* as the context in which the Trinitarian statements are made. Ostensibly the human image is introduced in order to support the statement about the divine archetype. Yet a closer look at the two comparisons shows that the argument is anything but straightforward. When we compare the two sentences 'as a mind out of my soul, thus the Spirit ... goes forth ... from the Father' (ὡςπερ νοῦς ἐκ τῆς ψυχῆς μου, ... οὕτως ἐκ πατρὸς τὸ πνεῦμα, ... προέρχεται), and 'as my mind ... begets the word, thus imagine the Father that he begat the Word' (ὡςπερ ... ὁ νοῦς μου πάντοτε γεννᾷ τὸν λόγον ..., οὕτω νόει τὸν πατέρα, ὅτι ἔτεκε τὸν λόγον), we immediately become aware of a glaring discrepancy between them : in the second case the divine Father is correlated with the mind, just as he had been in the previous passage. By contrast, in the first case the divine Father is correlated with the soul whereas the mind is linked to the divine Spirit.

FATHER => SPIRIT
SOUL => MIND

FATHER => SON
MIND => WORD

How do we account for this odd shift in the correlations between the divine and human spheres ? The simplest explanation would be that

Symeon made a mistake because the two statements are clearly irreconcilable within a traditional Trinitarian framework. However, it is hard to believe that Symeon was guilty of such extreme carelessness. I would therefore suggest that he created this discrepancy deliberately and that the conceptual framework within which we are meant to interpret the two statements is still the same as in the previous passage.

If we start from the assumption that Symeon's statements reflect a coherent framework we must take as our point of departure the one element that is unproblematic, namely the sequence of soul, mind and word at the human level. If we start with this sequence and then add to each item the corresponding divine entity we arrive at a model where the Father of the Word is not identical with the Father of the Spirit but instead with the Spirit itself :

FATHER => SPIRIT
SOUL => MIND
MIND => WORD
FATHER => SON

In such a model we would then have two Fathers, or to put it more abstractly, two causes. The first Father would be the divine nature, producing the Spirit, which now denotes the first hypostasis, the traditional Father. And this first hypostasis now becomes a second Father because it produces the second hypostasis, the divine Word. Such a model can be reconciled with the results of our previous analysis where the Spirit as the common divine nature was juxtaposed with the Father and his Word :

SOUL => MIND => WORD
FATHER => SPIRIT
FATHER => SON
SPIRIT => FATHER => SON

It is evident that the earlier scenario, where the Spirit precedes the Father, is an inversion of the statement that the Father emits the Spirit : the two components have swapped places. This, however, is not an insurmountable problem because the underlying pattern is always the same. In both cases we arrive at a 'linear' Trinity where a first entity produces a second entity, which then in turn produces a third entity. In this model relational terms such as Father and Son can be used at different levels : the second entity is the 'son' of the first entity but the 'father' of the third entity. By contrast, the term 'spirit' can appear at

every level because it denotes the common nature that is passed on from the first to the second and then to the third entity.

This interpretation can be further substantiated through analysis of Symeon's second theological oration. There he upbraids unnamed people who dabble in theological speculation without the help of the Holy Spirit. He admonishes these people to desist from such an endeavour until they have reached spiritual perfection and then points them to the *Imago Trinitatis* as a topic with which they can legitimately engage in the meantime⁽²⁶⁾. In the following section the image of the Trinity in the human being is identified as the 'living and existing soul' (ψυχή ζωσα καὶ ἐνυπόστατος), which 'is tripartite, having mind and word as its corollaries' (τριμερίς ἐστι, νοῦν καὶ λόγον τὰ συνεπόμενα ἔχουσα)⁽²⁷⁾. In the next verses it is then claimed that the human soul always has the mind and the word, which were created with it, because otherwise it would lose 'the divine idioms' (τὰ θεῖα ιδιώματα) and would thus be 'mindless' (ἄνοος) and 'wordless' (ἄλογος) just like the soul of an animal⁽²⁸⁾. Each of these elements has a counterpart in the forty-fourth hymn, which shows that Symeon had developed a coherent and stable conceptual framework. In the following paragraph the soul and its parts are then again correlated with the Trinity:

Ἐγώ γε οὖν πιστεύω ὅτι, ὡσπερ οὐ προὔπεστη ἢ προὔφίσταται ἡ ψυχή τοῦ νοῦς ἢ ὁ νοῦς τοῦ ἐξ αὐτοῦ γεννωμένου λόγου, ἀλλ' ἅμα μὲν ἔχουσι τὸ εἶναι ὑπὸ θεοῦ, ὁ δὲ νοῦς τὸν λόγον ἀπογεννᾷ καὶ ἐξάγει δι' αὐτοῦ τὴν βούλησιν τῆς ψυχῆς, οὕτως οὐδὲ ὁ πατήρ καὶ θεός, ἢ τοῦ υἱοῦ, ἢ τοῦ πνεύματος προὔπεστη, ἀλλ' ὡς ὁ νοῦς ὑπάρχει ἐν τῇ ψυχῇ τὸν δὲ λόγον ἔχει παρ' ἑαυτῶ, τῷ ὁμοίῳ τρόπῳ ὁ θεός καὶ πατήρ ἐν ὅλῳ ὑπάρχει τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ τὸν θεὸν λόγον γεγεννημένον ἔχει ὅλον ἐν ἑαυτῷ· καὶ καθάπερ ἀδύνατον δίχα

(26) SYMEON THE NEW THEOLOGIAN, *Tractatus theologicus* 2, ed. and tr. DARROUZÈS, *Traités*, vol. 1, pp. 130-136, ll. 1-72.

(27) SYMEON THE NEW THEOLOGIAN, *Tractatus theologicus* 1, ed. and tr. DARROUZÈS, *Traités*, vol. 1, p. 136, ll. 73-78. This statement has already been discussed in an earlier part of the argument.

(28) SYMEON THE NEW THEOLOGIAN, *Tractatus theologicus* 1, ed. and tr. DARROUZÈS, *Traités*, vol. 1, p. 136, ll. 84-95. This is later elaborated when Symeon states that without the mind there would be no word and without the soul there would be neither mind nor word. Cf. SYMEON THE NEW THEOLOGIAN, *Tractatus theologicus* 1, ed. DARROUZÈS, *Traités*, vol. 1, p. 140, ll. 143-148.

ψυχῆς λόγον ἢ νοῦν εἶναι, οὕτως ἀμήχανον υἷόν σὺν πατρὶ ἄνευ ἁγίου λέγεσθαι πνεύματος⁽²⁹⁾.

I for one, then, believe that, as the soul did not and does not pre-exist the mind or the mind the word that is born out of it, but they have their being simultaneously from God, and the mind begets the word and carries out through it the will of the soul, thus the Father, too, did not pre-exist either the Son or the Spirit, but as the mind is in the soul and has the word with it, in similar fashion the God and Father is in the entire Holy Spirit and has in itself the entire God Word, which has been begotten, and that as it is impossible for the word or mind to be without the soul, thus is it impossible for the Son with the Father to be spoken of without the Spirit.

Here Symeon again seems to refer the *Imago Trinitatis* in order to make a point about the Trinity: he claims that as the soul does not pre-exist its faculties so does the first component in the Trinity not pre-exist the other two components. However, a closer look again reveals that the comparisons themselves are problematic because this first component is not always identified in the same way:

FATHER	begets	SON	=	SPIRIT
SOUL	=	MIND	begets	WORD
SPIRIT	=	FATHER	begets	WORD
SOUL	=	MIND	[begets]	WORD

In the former scenario the series of Father, Son and Spirit is in keeping with official doctrine but the correlation with the human image causes difficulties because the names of the components do not match and the verb 'begetting' appears in the wrong place. These oddities are removed in the latter scenario, which is already familiar to us from Symeon's forty-fourth hymn, because here the different terms and relations correspond to each other. However, this coherence is achieved at the expense of traditional Trinitarian dogma because now the first component is not the divine Father but rather the Spirit. There can be no doubt that readers are expected to realise that the two apparently contradictory statements are in reality just complementary permutations of the same basic pattern and that they must be combined so that a first component, the Father/Spirit, 'begets' a second component, the

(29) SYMEON THE NEW THEOLOGIAN, *Tractatus theologicus* 1, ed. and tr. DARROUZÈS, *Traités*, vol. 1, pp. 136-138, ll. 96-106.

Son/Father, and this second component then in turn 'begets' a third component, the Son/Spirit.

FATHER begets SON = SPIRIT
SPIRIT = FATHER begets SON (WORD)

The similarities between the *Second Theological Oration* and the forty-fourth hymn are evident: in both cases Symeon makes two successive comparisons between the divine and the human spheres where the relations between the different components shift. This shows that Symeon devised particular strategies that permitted him to guide his readers towards a 'linear' Trinity and that he then used these strategies repeatedly in discussions of the *Imago Trinitatis*. Consequently we can rule out that the 'faults' are unintentional and the result of clumsiness and carelessness. Instead we must accept that we are in the presence of a sophisticated discourse with its own rules and conventions.

There remains only one aspect that needs to be addressed: explicit Trinitarian statements, which are not part of comparisons with the human soul and its faculties and which can thus not be reconfigured in the manner that we have discussed so far. If we wish to find out whether these statements are reconcilable with a 'linear' Trinity we must therefore focus on the ways in which they are worded and look out for terminological and syntactical oddities that would allow for an alternative interpretation.

The *Second Theological Oration* contains three such passages where we are told that the Father begets the Son, and that the Spirit proceeds from the Father. At first sight they seem to be entirely above board. However, it is noticeable that Symeon never constructs a sentence where the same subject, 'Father', is said to be both 'begetting' the Son and 'emitting' the Spirit. I would argue that this is a deliberate strategy, which permits Symeon to keep open the option that the 'Father' of the Spirit might after all not be identical with the Father of the Son. In order to substantiate this hypothesis I will now focus on one of these passages, which follows directly after the verses that we have been discussing so far:

Τοιγαροῦν ὁμολόγει μοι τὸν πατέρα οὐ προόντα γεννῶντα, τὸν υἱὸν οὐχ ὕστερον γεννηθέντα ἢ γεγονότα, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκπορευτὸν μὲν, συναΐδιον δὲ καὶ ὁμοούσιον αὐτῷ σὺν υἱῷ τῷ πατρὶ (30).

(30) SYMEON THE NEW THEOLOGIAN, *Tractatus theologicus* 1, ed. and tr. DARROUZÈS, *Traité*s, vol. 1, p. 138, ll. 108-111.

Therefore confess for me the Father who does not pre-exist who begets, the Son who is not begotten nor has come to be later, the Holy Spirit who has gone out but is co-eternal and consubstantial with the Father himself (sc. who is) with the Son.

When one first looks at this statement it appears to be perfectly straightforward. A verb in the imperative is followed by three asyndetically coordinated objects - 'the Father', 'the Son' and 'the Holy Spirit' -, and each of these objects is in turn followed by a qualification - 'who does not pre-exist', 'who is not begotten later', and 'who has gone out but is co-eternal' -, which in the case of the Son and the Spirit also denotes their relationship with their source, the Father. Similar elaborations of the basic formula 'we confess Father, Son and Holy Spirit' (ὁμολογοῦμεν πατέρα, υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα) can be found in several other authors. John Chrysostom, for example, states: 'We confess a Father who is out of nothing and a Son who is born out of the Father' (πατέρα δὲ ὁμολογοῦμεν ἐξ οὐδενὸς ὄντα, καὶ υἱὸν ἐκ πατρὸς γεγεννημένον) (31), and in Theophylact's *Life of Clement of Ochrid* the saint poses the question: 'Do you confess a Son who is born out of the Father, the Spirit who proceeds from the Son?' (ὁμολογεῖτε ἐκ πατρὸς υἱὸν γεννηθέντα, ἐξ υἱοῦ τὸ πνεῦμα ἐκπορευόμενον), which presupposes the orthodox version 'the Spirit who proceeds from the Father' (ἐκ πατρὸς τὸ πνεῦμα ἐκπορευόμενον) (32). However, Symeon's version contains one additional feature that is less easily accommodated in such a syntactical framework, namely the element 'who begets' (γεννῶντα), which has no counterpart in similar formulae by other Patristic and Byzantine writers. In the edition this participle is followed by a comma, which would turn it into another qualification of the Father besides 'who does not pre-exist'.

Τοιγαροῦν ὁμολόγει μοι τὸν πατέρα οὐ προόντα γεννῶντα, τὸν υἱὸν οὐχ ὕστερον γεννηθέντα ἢ γεγονότα, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκπορευτὸν μὲν, συναΐδιον δὲ καὶ ὁμοούσιον αὐτῷ σὺν υἱῷ τῷ πατρὶ.

However, such an interpretation is problematic because it requires us to separate 'begetting' from the immediately following accusative 'the Son', which would be its customary object. Since the elements 'who

(31) JOHN CHRYSOSTOM, *Homilia in Joannem*, 3, PG 59, 33.48-49.

(32) THEOPHYLACT OF OCHRID, *Vita Clementis Ep. Achridensis*, 8, PG 126, 1208C5-6.

does not pre-exist' and 'who begets' are not linked through a copula such as 'and' (καί), which would indicate that they are meant to be coordinated, it seems much more natural to regard 'confess for me the Father who begets the Son' as the core statement and to consider the elements 'who does not pre-exist' and 'who is not begotten later' as additional qualifications, respectively, of the Father and of the Son⁽³³⁾.

Τοιγαροῦν ὁμολόγει μοι τὸν πατέρα οὐ πρόοντα γεννῶντα τὸν υἱὸν οὐχ ὕστερον γεννηθέντα ἢ γεγονότα, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκπορευτὸν μὲν, συναΐδιον δὲ καὶ ὁμοούσιον αὐτῷ σὺν υἱῷ τῷ πατρὶ.

Such a reading, however, has important implications for the third item 'Holy Spirit'. Since it is neither preceded by an analogous element such as 'who emits' (ἐκπέμποντα), which would establish a distinctive relation between it and the Father, nor linked through 'and' (καί) to the preceding 'who begets the Son' (γεννῶντα τὸν υἱὸν), which would indicate that it is also 'begotten', this item appears to be freely floating within the syntactical structure and could therefore be considered to be an apposition either to 'the Son' or to 'the Father'. A configuration where the Father of the Son is identical with the Holy Spirit, however, is already familiar to us from the forty-fourth hymn. In such a framework the consubstantial components 'Father' and 'Son', which are mentioned at the end of the passage, could then be interpreted as the Father and the Son of the Holy Spirit, and the Father of the Spirit could again be identified with the common divine nature.

Father of the 'Holy Spirit' (1st father, divine nature)
 ||
 'Holy Spirit' = Father (2nd father, 1st son, 1st hypostasis)
 ||
 Son of the 'Holy Spirit' (2nd son, 2nd hypostasis)

(33) Since Symeon's argument is directed against an 'Arian' concept of the Trinity, it is arguable that he was replicating the structure of Arius' *Creedal Letter* to Alexander of Alexandria, cf. EPIPHANIUS, *Adversus haereses*, II.ii.69, PG 42, 213A12-B4 : Οἶδαμεν ἓνα θεόν, μόνον ἀγέννητον ... τοῦτον θεὸν γεννήσαντα υἱὸν μονογενῆ ... οὐδὲ τὸν ὄντα πρότερον, ὕστερον γεννηθέντα. Here the two attributes μόνον ἀγέννητον and μονογενῆ are clearly additions to the basic statement οἶδαμεν ἓνα θεόν ... γεννήσαντα υἱόν (the repetition τοῦτον θεόν is required because the two parts of the statement are separated by a string of attributes qualifying God).

It is evident that this is not more than a possible reading of the text and that one can still understand this statement as an expression of official Trinitarian doctrine. However, it is equally obvious that only this reading safeguards the coherence of Symeon's argument. Otherwise we would have to assume that Symeon had developed a sophisticated strategy, which allowed him to reconfigure the Trinity, only to return to the official line when he made doctrinal statements that are not linked to the *Imago Trinitatis*.

In this article I have attempted to show that Symeon the New Theologian developed a new interpretation of the Trinity, which deviated radically from established doctrine. In the first half I have discussed selected passages in which he exploits the fact that 'spirit' can denote both the common divinity and the third hypostasis, and the ambiguities inherent in the Biblical formulae 'god is spirit' and 'the lord is spirit', in order to construct an alternative Trinity. In this alternative Trinity the Spirit as the third hypostasis besides the Father and the Son is equated not with the second 'product' of the Father but with the common nature and this new third hypostasis is then positioned before the other two hypostases, which it is said to engender. In the second half I have then discussed Symeon's use of the *Imago Trinitatis* in order to provide further support for my interpretation. I have shown that Symeon's particular understanding of the human image presupposes the reorganised Trinity, and that the human image becomes the starting point for a reinterpretation of Trinitarian formulae, which in themselves appear to be entirely above board.

This leaves us with two questions : why did Symeon feel the need to reconfigure the traditional Trinity, and how did he get away with it ? The former question cannot be answered satisfactorily without an in-depth study of his whole oeuvre⁽³⁴⁾. Therefore I will limit myself to a brief discussion of the implications of his speculations for our understanding of Byzantine orthodoxy. As is well known Symeon became embroiled in a Trinitarian controversy when the patriarchal *synkellos* Stephen of Nicomedia confronted him with the question 'How do you

(34) Such a discussion would need to focus on the central role of the formula 'one spirit' (ἐν πνεύμα), which Symeon adduces to demonstrate not only the unity of the divinity but also the unity of the human soul and furthermore the unity of the divinity and the soul in the perfected believer.

separate the Son from the Father, in thought or in reality?' (πῶς χωρίζεις τὸν υἱὸν ἀπὸ τοῦ πατρὸς, ἐπινοία ἢ πράγματι) (35). However, this controversy was conducted within a traditional dogmatic framework: Stephen merely accused Symeon of having modalist leanings. There is no evidence that Symeon was ever charged with teaching an alternative Trinity. This raises the question: why was he left alone by the official church? In the course of the analysis we could see that Symeon routinely exploits terminological and syntactical ambiguities and that in his statements about the *Imago Trinitatis* he always gives the impression that the human image is not the primary subject of the discussion but is merely introduced in order to resolve contentious issues such as the inseparability and eternal coexistence of the three divine persons. Therefore one could conclude that the implications of Symeon's statements remained hidden from his contemporaries. However, such an explanation seems unsatisfactory. After all, attentive readers cannot help but notice the idiosyncratic features of Symeon's theological speculation: as we have seen a later reader felt the need to defend one of his arguments against the accusation of heresy, and his modern editor Darrouzès regularly comments on terminological and conceptual oddities. Thus one can hypothesise that at least some readers might have reflected on these features and might then have realised that they add up to an alternative framework. This hypothesis gains credence when we focus on Symeon's version of the *Imago Trinitatis*. A survey of eleventh-century religious literature reveals that the Studite monk Nicetas Stethatos also identified the 'image ... of God' (εἰκὼν ... θεοῦ) as 'intelligible soul, mind and word' (ψυχὴ νοερά, νοῦς καὶ λόγος) (36), and that he characterised the 'substance ... of the soul' (οὐσία ... ψυχῆς) as 'having a mind as its purest part, father and emitter of a word' (νοῦν ἔχουσα μέρος αὐτῆς τὸ καθαρῶτατον πατέρα καὶ προβολέα τοῦ λόγου) (37). It is evident that such a scenario is irreconcilable with the

(35) SYMEON THE NEW THEOLOGIAN, *Hymnus* 21, ed. KODER, tr. PARAMELLE, *Hymnes*, vol. 2, pp. 130-168, cf. also the *scholion* to the title of the hymn where the addressee is identified. On Stephen, cf. my article *Religious instruction for lay-people in Byzantium: Stephen of Nicomedia, Nicephorus Ouranos, and the Pseudo-Athanasian Syntagma ad quendam politicum*, in *Byz.*, 77 (2007), pp. 239-250.

(36) NICETAS STETHATOS, *De anima*, 22, ed. J. DARROUZÈS, *Nicetas Stéthatos. Opuscles et lettres* (SC, 81), Paris, 1961, p. 84, l. 1.

(37) NICETAS STETHATOS, *De anima*, ed. DARROUZÈS, *Opuscles*, p. 86, ll. 1, 6-7.

conventional understanding of the Trinity where the divinity plays no independent role and where only 'father' (πατήρ) denotes the relationship between the divine Mind and the divine Word whereas 'emitter' (προβολεύς) is used to describe the relationship between the divine Mind and a further component, the divine Spirit (38). At the same time, however, amalgamation of two hypostases and addition of the divine nature are the two hallmarks of Symeon's alternative Trinity, which leaves no doubt that Nicetas shared his views. Yet there is no evidence that Symeon ever explained the implications of his arguments to the younger monk. In his biography of Symeon Nicetas informs us that he never met the saint and only became aware of him when he copied his writings in the Studite scriptorium (39). Accordingly, we can conclude that Nicetas must have worked out these implications for himself when he read Symeon's oeuvre, which he later edited and brought into general circulation (40). Moreover, Nicetas does not seem to have been an isolated case. A namesake of his wrote a dedicatory poem, which is now appended to Symeon's theological orations. In this poem it is stated that Symeon 'was kindled ... in his soul, word and mind by the coal that has the force of three suns' (φλεχθείς ... ἄνθρακι τρισηλίω ψυχὴν, λόγον, νοῦν), which is a clear allusion to Symeon's version of the *Imago Trinitatis* (41). Significantly, this second Nicetas is in the manuscripts referred to as 'deacon and teacher of the holy Great Church of God' (διάκονος καὶ διδάσκαλος τῆς ἁγίας τοῦ θεοῦ μεγάλης ἐκκλησίας) and thus identified as a member of the patriarchal clergy (42). This sug-

(38) For a 'correct' version, cf. e.g. John of Damascus who explains that human beings are in the image of God 'insofar as the mind begets the word and emits the breath (κατὰ τὸ γεννᾶν τὸν νοῦν λόγον καὶ προβάλλειν πνεῦμα); JOHN OF DAMASCUS, *De duabus in Christo voluntatibus*, 30, ed. B. KOTTER, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, 5 vols (PTS 7, 12, 17, 22, 29), Berlin - New York, 1969-1988, vol. 4, pp. 215-216, ll. 2-3.

(39) Cf. NICETAS STETHATOS, *Vita Symeonis*, 131, ed. I. HAUSHERR, *Un grand mystique byzantin. Vie de Syméon le Nouveau Théologien (949-1022) par Nicetas Stéthatos. Texte grec inédit (Orientalia Christiana, 12)*, Rome, 1928, pp. 188-189, cf. also HAUSHERR'S introduction, p. xc.

(40) Cf. J. KODER, *Die Hymnen Symeons, des neuen Theologen. Untersuchungen zur Textgeschichte und zur Edition des Niketas Stethatos*, in *JÖB*, 15 (1966), pp. 153-199.

(41) NICETAS, TEACHER OF THE GREAT CHURCH, *Dedicatory poem*, ed. and tr. DARROUZÈS, *Traité*s, vol. 1, p. 90, ll. 16-17.

(42) On Nicetas and his functions, cf. DARROUZÈS' introduction, *Traité*s, vol. 1, pp. 53-54.

gests strongly that Symeon was not a marginal figure who had the good fortune to escape the notice of the authorities but that he must be regarded as an insider whose works were read and understood by other members of the Byzantine ecclesiastical establishment. If this interpretation were correct we would need dramatically to revise our understanding of Byzantine orthodoxy and its enforcement by state and church. At the very least we would need to conclude that there was a tacit agreement that innovative theological speculation could be tolerated provided it was not expressed in explicitly heretical statements. However, the implications may be even more far-reaching since it could be argued that the Byzantine theological discourse was conducted at two levels and that the Byzantine elite projected to the outside world an image of unswerving orthodoxy while at the same time engaging in much more sophisticated covert debates, which did not shy away from radical deconstruction of traditional concepts.

Mardin Artuklu University.

Dirk KRAUSMÜLLER.
dkrausmuller@hotmail.com

SUMMARY

This article challenges the widespread view that the Byzantine theological discourse was averse to innovation and confined to restating official doctrine. It makes the case that the mystic Symeon the New Theologian constructed an alternative Trinity where the Spirit as the third hypostasis besides the Father and the Son is equated not with the product of the Father, which is suppressed, but with the common divine nature, and where this new third hypostasis is placed before the other two hypostases, which it is said to engender.

D'ALEXANDRIE À CONSTANTINOPLE : LE COMMENTAIRE ASTRONOMIQUE DE STÉPHANOS

Un commentaire aux *Tables Faciles* de Ptolémée est attribué à Stéphane d'Alexandrie, un savant polymathe qui a vécu à la charnière des VI^e et VII^e siècles. Ce texte a été très partiellement édité par H. Usener dans le cadre de son étude sur la vie et les activités de Stéphane d'Alexandrie (1). Ce précieux travail a d'ailleurs permis d'esquisser les grands traits de l'œuvre astronomique de Stéphane et d'émettre quelques hypothèses au sujet de l'auteur : la plus importante est, sans nul doute, son passage d'Alexandrie — les derniers jours de la fameuse école d'Alexandrie coïncident avec la prise de la ville par les Perses en 617 — à Byzance, dans les années 610. Mais le commentaire astronomique de Stéphane n'a jamais connu les honneurs d'une édition critique. Pourtant, sur un plan scientifique, ce traité s'annonce intéressant à plus d'un titre. Dans la lignée des commentateurs de Ptolémée (Pappus, Théon), Stéphane est un jalon important : il est le dernier représentant de l'enseignement scientifique d'Alexandrie, avant que celle-ci ne tombe aux mains des Perses puis des Arabes. Le savant alexandrin joue également un rôle capital dans la transmission des *Tables Faciles*. Nous avons entrepris de faire l'édition critique du traité. Cet article présente quelques conclusions auxquelles nous sommes arrivé.

1. Les titres et le problème de l'auteur dans les manuscrits

Quelques dix-sept manuscrits nous offrent le texte du commentaire :

<i>Ambrosianus</i> E 104 sup.	XIV ^e siècle
<i>Ambrosianus</i> S 89 inf.	fin XVI ^e siècle
<i>Cantabrigiensis, Trinitatis Collegii</i> 1043	fin XVII ^e siècle

(1) H. USENER, *De Stephano Alexandrino*, dans *Kleine Schriften von Hermann Usener*, III, Leipzig - Berlin, 1914, pp. 295-319.

<i>Laurentianus Plut.</i> XXVIII.12	xiv ^e siècle
<i>Laurentianus Plut.</i> XXVIII.46	xiv ^e siècle
<i>Marcianus gr.</i> 323	fin xiv ^e - début xv ^e siècle
<i>Marcianus gr.</i> 325	milieu xiv ^e siècle
<i>Oxonienis, Cromwellianus</i> 12	xvi ^e siècle
<i>Oxonienis, Savile</i> 51	seconde moitié xiv ^e siècle
<i>Parisinus, Coislinianus gr.</i> 338	seconde moitié xiv ^e siècle
<i>Parisinus gr.</i> 2162	fin xv ^e siècle
<i>Parisinus gr.</i> 2492	xiv ^e siècle
<i>Vaticanus gr.</i> 304	première moitié xiv ^e siècle
<i>Vaticanus gr.</i> 1059	début xv ^e siècle
<i>Vaticanus gr.</i> 1852	xiv ^e siècle
<i>Vaticanus gr.</i> 2176	seconde moitié xiv ^e siècle
<i>Vaticanus, Urbinas gr.</i> 80	fin xiv ^e - début xv ^e siècle

Dans tous ces témoins, le texte du commentaire se présente dans un état de rédaction particulier. Le traité ne comporte ni dédicace, ni préface, ni introduction. Il n'a pas non plus de titre établi puisque la tradition manuscrite n'est pas unanime à ce sujet. Voici ce qu'il en est dans les différents témoins.

Dans la majorité des manuscrits, le texte est anonyme :

<i>Laur. Plut.</i> XXVIII.12	anonyme, sans titre et acéphale ; seuls figurent les chap. 24-30 du traité
<i>Laur. Plut.</i> XXVIII.46	anonyme, sans titre et acéphale
<i>Marc. gr.</i> 323	anonyme et sans titre
<i>Marc. gr.</i> 325	Ὅσα δεῖ προειδέναι τοὺς ἀρχομένους τῶν προχείρων κανόνων τῆς ἀστρονομίας. Οὐκ ἔστι δὲ τοῦ Θεώνου, ἀλλὰ νεωτέρου
<i>Paris., Coisl.</i> 338	anonyme et sans titre
<i>Vat. gr.</i> 304	anonyme et sans titre
<i>Vat. gr.</i> 1852	anonyme et sans titre
<i>Vat. gr.</i> 2176	Ὅσα δεῖ προειδέναι τοὺς ἀρχομένους τῶν προχείρων κανόνων

Un manuscrit attribue l'œuvre à Jean Tzetzes :

<i>Par. gr.</i> 2162	Ἰωάννου τοῦ Τζέτζου
----------------------	---------------------

Quatre témoins rapportent le traité à l'empereur Héraclius :

<i>Cant., Trin. Coll.</i> 1043	ἄνακτος ἐστὶν ἡ βίβλος Ἡρακλείου
<i>Oxon., Cromw.</i> 12	ἄνακτος ἐστὶν ἡ βίβλος Ἡρακλείου
<i>Oxon., Savile</i> 51	sans titre et acéphale ; mis sous le nom d'Héraclius dans la notice latine

<i>Par. gr.</i> 2492, <i>alia manu</i>	Ἄνακτος ἐστὶν ἡ βίβλος Ἡρακλείου, τῆς τῶν προχείρων ἐνθαδὶ θεωρίας ὡς δῆλον ἐστὶν ἐκ τε δὴ τῶν κανόνων, καὶ τῶν ἐτῶν ὧν φηοῖν ἀπὸ Φιλίππου, ἕως ἐς αὐτὸν οὐτοσὶ ποσομένων. τῶν προχείρων] <i>difficile lectu</i> οὐτοσὶ] <i>sic</i>
--	---

Enfin, quatre manuscrits attribuent la paternité de l'œuvre à Stéphane :

<i>Ambr. E</i> 104 sup., <i>alia manu</i>	Τοῦ τρισμακαρίστου καὶ χριστιανικωτάτου Στεφάνου εἰς τοὺς προχείρους
<i>Ambr. S</i> 89 inf.	Τοῦ τρισμακαρίστου καὶ χριστιανικωτάτου Στεφάνου εἰς τοὺς προχείρους
<i>Vat. gr.</i> 1059	1) Ψηφηφορία πανσεληνιακῆς συζυγίας ἐκλειπτικῆς (<i>sic</i>) τυγχανούσης ἐν ὑποδείγματι, Στεφάνου μεγάλου φιλοσόφου τοῦ Ἀλεξανδρέως καὶ καθολικοῦ διδασκάλου, ὡς ἐν παλαιοῖς ἀντιγράφοις εὔρηται· οὗτος ἐστὶ Στέφανος ὁ ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρακλείου τοῦ βασιλέως· ὁ καὶ τὸ ἑλληνικὸν πρόχειρον διασαφήσας οἰκείους ὑποδείγμασιν· ὁ τῆς παραδόξου χρυσοποιίας εὐρετῆς τε ὁμοῦ καὶ ἐξηγητῆς (?)· ὁ καὶ τὸ περὶ Μωάμεθ τοῦ θεομισσοῦς τε καὶ ἀσεβοῦς συστησάμενος θεμάτιον καὶ προειπῶν τοσοῦτοις ἔμπροσθεν χρόνοις περὶ τῆς αὐτοῦ δυναστείας καὶ οὖν θεῶν δὲ ἐλπίζομεν καταλύσεως. 2) Τοῦ αὐτοῦ Στεφάνου φιλοσόφου καὶ μεγάλου διδασκάλου ψηφηφορία (<i>sic</i>) συνοδικῆς συζυγίας ἐκλειπτικῆς τυγχανούσης ὡς οἷόν τε σαφῶς ἐν ὑποδείγματι ἐρμηνευθείσης. <i>Vat., Urb. gr.</i> 80 Στεφάνου μεγάλου φιλοσόφου καὶ Ἀλεξανδρέως διασαφήσας ἐξ οἰκείων ὑποδειγμάτων τῆς τῶν προχείρων κανόνων ἐφόδου τοῦ Θεώνου.

(2) ὁ τῆς παραδόξου χρυσοποιίας εὐρετῆς τε ὁμοῦ καὶ ἐξηγητῆς] effacé au minium (poudre de couleur rouge).

L'anonymat du texte dans la plupart des manuscrits s'explique assez facilement : le modèle de ces témoins était tout simplement dépourvu de titre. Dans deux cas, le copiste a fait de l'intitulé du premier chapitre — Ὅσα δεῖ προειδέναι τοὺς ἀρχομένους τῶν προχείρων κανόνων — le titre de l'ensemble du commentaire. Le scribe du *Marc. gr.* 325 a, pour sa part, ajouté que l'auteur du texte était d'une époque plus récente que Théon (d'Alexandrie).

L'attribution du traité au grammairien et poète byzantin Jean Tzetzes (°1110 - 1180/1185) est une erreur évidente déjà soulignée par R. Browning (3).

La question de l'autorité d'Héraclius et de Stéphanos est beaucoup plus délicate et mérite un plus long développement.

2. L'attribution à Héraclius

La mention d'Héraclius apparaît dans quatre manuscrits qui sont, en réalité, apparentés. Comme nous le montrerons dans l'édition du traité, le *Cant., Trin. Coll.* 1043 est la copie de l'*Oxon., Cromw.* 12, lui-même copié à partir du *Par. gr.* 2492. Quant à l'*Oxon., Savile* 51, la notice latine qui cite le nom d'Héraclius est le fait d'un bibliothécaire d'Oxford qui a tiré son information du titre donné par l'*Oxon., Cromw.* 12. En d'autres termes, l'attribution à Héraclius remonte au *Par. gr.* 2492. Ce manuscrit date du XIV^e siècle, mais l'écriture du titre indique qu'il s'agit là d'une main plus récente. Celle-ci nous apprend que « le livre ici même de la théorie des tables faciles est de l'empereur Héraclius, comme il est clair d'après les tables, et les années dont il dit qu'elles sont ainsi additionnées depuis Philippe jusqu'à lui-même ».

L'attribution du commentaire à Héraclius découle de plusieurs éléments qui, selon notre analyse, remontent bien à Héraclius mais sont, par contre, étrangers au texte initial du traité.

(1) En tête du texte, des notes élémentaires apparaissent sous l'intitulé Ὅσα δεῖ προειδέναι τοὺς ἀρχομένους τῶν προχείρων κανόνων et forment le premier chapitre du traité. La tradition attribue cet ensemble

(3) R. BROWNING, *Tzetzes' commentary on Ptolemy: a ghost laid*, dans *The Classical Review*, 15 (1965), pp. 262-263.

de scolies à l'empereur Héraclius, comme l'indique le *Vat. gr.* 1291, un manuscrit des *Tables Faciles* de Ptolémée. Ce *codex*, écrit à Constantinople sous le règne de Léon V l'Arménien (813-820), est le plus ancien manuscrit des *Tables Faciles*. Il présente des textes adventices d'une main postérieure (fin IX^e-début X^e siècle). Parmi ceux-ci, on trouve (f. 1^v) les scolies de notre traité (4) rassemblées sous le titre :

Σχόλια οὖν Θεῶ εἰς τοὺς Προχείρους κανόνας τοῦ Πτολεμαίου ἀπὸ φωνῆς Ἡρακλίου τοῦ τῆς εὐσεβοῦς λήξεως γεγονότος ἡμῶν βασιλέως.

« Scolies, avec l'aide de Dieu, aux *Tables Faciles* de Ptolémée, par Héraclius (5), notre empereur par pieuse désignation ».

Deux scolies sont toutefois moins développées dans le *Vat. gr.* 1291, et la dernière en est absente. Ces notes sommaires — fruit de l'étude des *Tables Faciles* par Héraclius — constituent un ensemble de scolies qui ont eu une tradition propre et qu'il faut par conséquent distinguer de notre commentaire.

(2) Les trois derniers chapitres du commentaire (chap. 28-30) forment un appendice séparé, à matière chronologique :

Μέθοδος δι' ἧς εὐρίσκεται ἐκάστου μηνὸς οἰαδήποτε ἡμέρα καὶ εἰς ποῖαν τῆς ἑβδομάδος ἡμέραν κατανατᾶ, καὶ ποῖον ἐνιαυτὸν γίνεται τὸ βίοςετον.

Ἀπόδειξις τίνος χάριν ζητοῦντες τοῦ περὶ Ἀλεξανδρεῦσι μηνὸς τὴν ποσταῖαν ἡμέραν εὐρεῖν, τρεῖς ἡμέρας πρὸ τοῦ οεπτεμβρίου τίθεμεν.

Μέθοδος δι' ἧς τὸ πάσχα εὐρίσκεται κατὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴν παράδοσιν.

L'ombre d'Héraclius plane également sur ces chapitres car l'auteur se réfère à quatre reprises à une année précise de « notre règne par la bienveillance de Dieu » :

... ἀπὸ ἀρχῆς τοῦ τρίτου ἔτους τῆς εὐδοκίᾳ Θεοῦ ἡμετέρας βασιλείας ... (chap. 28)

(4) Ces scolies sont éditées dans *Claudii Ptolemaei opera quae extant omnia*, II, *Opera Astronomica Minora*, éd. J. L. HEIBERG, Leipzig, 1907, p. cxci, n. 1. Voir aussi J. MOGENET, *Les scolies astronomiques du Vat. gr. 1291*, dans *Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome*, 40 (1969), pp. 71 et 91.

(5) Du v^e au viii^e siècle, la formule ἀπὸ φωνῆς précède le nom d'un professeur et se traduit par *d'après l'enseignement oral de, pris au cours de*. À partir du ix^e siècle, ἀπὸ φωνῆς n'exprime plus rien et se traduit simplement par *de, par, selon, d'après*. Cf. M. RICHARD, *Ἀπὸ φωνῆς*, dans *Byz.*, 20 (1950), pp. 191-222, réimpr. dans *Opera Minora*, III, Turnhout - Leuven, 1977, n° 60.

... τοῦ τρίτου ἔτους τῆς ἡμετέρας κελεύσει Θεοῦ βασιλείας ... (chap. 28)

... ἀπὸ τῆς νυνὶ διελθούσης πρώτης ἐπιμεμήσεως τοῦ τρίτου ἔτους τῆς εὐδοκίᾳ Θεοῦ ἡμετέρας βασιλείας (chap. 30)

... ἀπὸ τῆς πρώτης ἐπιμεμήσεως τῆς ἡμετέρας σὺν Θεῷ βασιλείας ... (chap. 30)

Ces chapitres finaux ne traitent plus d'astronomie mathématique et n'ont plus de rapport avec les *Tables Faciles*. Ils développent de simples problèmes de calendrier, comme, par exemple, fournir des recettes élémentaires afin de trouver le jour hebdomadaire d'une date donnée, ou encore définir la date de Pâques. Par ailleurs, le chapitre pascal (chap. 30) est daté de 622-623 — le traité astronomique fut composé aux alentours de 619 — et développe un calcul d'épactes qui se révèle être, après analyse, en distorsion avec celui donné au chapitre 12 du traité (= calcul d'épactes préalable aux syzygies) (6). Ainsi, de par leur contenu, ces trois sections se détachent de la matière astronomique du commentaire. Sur le plan formel, on peut observer une différence dans le vocabulaire et le style utilisé. Comme l'a fait remarquer H. Usener, l'emploi, après le verbe *μερίζειν*, de la préposition *εἰς* au lieu de *παρά* (usage plus ancien du traité astronomique) suggère une rupture entre les deux parties. Enfin, l'auteur des chapitres finaux réexplique parfois avec difficulté et de manière simpliste ce qui a été exposé avec clarté dans le commentaire proprement dit (7).

Sur la singularité de ces chapitres, trois de nos manuscrits apportent un précieux témoignage. Le *Marc. gr.* 325 n'en contient qu'un seul, le chapitre 29 qui, précisément, n'a pas de référence chronologique à « notre règne ». Le *Vat. gr.* 2176 présente ces chapitres de manière séparée, ceux-ci étant isolés au tout début du manuscrit tandis que le commentaire en tant que tel débute au f. 33^r. Enfin, le *Laur. Plut.* XXVIII.46 les a tout simplement omis. Ce flottement dans la tradition manuscrite confirme l'idée que les chapitres 28-30 forment un appendice, ajouté ultérieurement à la rédaction du traité.

En définitive, ces chapitres 28-30 semblent bien provenir de la plume d'Héraclius, comme les formules chronologiques l'impliquent. Le peu de

(6) Cf. A. THON, *Le calcul de la date de Pâques de Stéphane-Héraclius*, dans B. JANSSENS, B. ROOSEN and P. VAN DEUN (éd.), *Philomathestatos. Studies in Greek Patristic and Byzantine Texts presented to Jacques Noret* (OLA, 137), Leuven - Paris - Dudley MA, 2004, pp. 640-643.

(7) USENER, *De Stephano Alexandrino*, p. 292.

valeur scientifique de cet appendice chronologique s'accorde, par ailleurs, assez bien avec le caractère élémentaire des scolies astronomiques en tête du traité. En matière d'astrologie, Héraclius fait également montre d'un faible niveau scientifique, comme on peut en juger à la lecture de ses *βροντολόγια* — des écrits sur l'interprétation du tonnerre et ses conséquences (8).

(3) Une formule identique, du type *ἔτους τῆς εὐδοκίᾳ Θεοῦ ἡμετέρας βασιλείας*, apparaît une nouvelle fois au chapitre 2 du traité. Or, cette section fait partie intégrante du commentaire : contrairement aux scolies, le chapitre 2 entame à proprement parler le texte ; sur le fond et la forme, il est de la même composition que l'entièreté du traité. On peut donc se demander si cette formule implique nécessairement qu'Héraclius soit l'auteur du traité. Car le commentaire présente trop de technicité pour être en accord avec la faible valeur scientifique qui émerge des écrits impériaux (scolies, appendice chronologique, *βροντολόγια*). Comme nous le verrons, la présence de cette formule peut facilement s'expliquer par le fait qu'il s'agit d'une simple addition personnelle de l'empereur. L'appendice chronologique mis à part, on ne trouvera plus aucune formule chronologique de ce genre dans la suite du traité.

Cette attribution du commentaire à Héraclius, qui remonte dans nos manuscrits au *Par. gr.* 2492 — le titre fait clairement mention des années additionnées jusqu'à lui —, trouve déjà un écho dans une note plus ancienne du XI^e siècle. Le *Vat. gr.* 1594 est un très ancien témoin (IX^e siècle) de l'*Almageste* de Ptolémée et contient de nombreuses scolies réparties en deux groupes (le premier remontant au IX^e siècle - main A -, le

(8) Des *βροντολόγια* d'Héraclius se trouvent dans le *Parisinus gr.* 1630 (ff. 76^v-77^r), le *Parisinus, Suppl. gr.* 684 (ff. 195^v-196^r), le *Parisinus gr.* 441 (f. 108^v) et le *Parisinus, Suppl. gr.* 1191 (ff. 37^r-42^r). Ils sont édités respectivement dans : *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum* (dorénavant CCAG), VIII, 3, pp. 7-10 ; VIII, 3, pp. 80-81 ; VIII, 3, p. 4 ; VIII, 3, pp. 87-88. Trois écrits d'alchimie sont également attribués à Héraclius mais ont malheureusement disparu : 1) *De l'empereur Héraclius, sur la chimie, à Modeste, hiérarque de la ville sainte de Constantinople* ; 2) *Du même Héraclius, 11 chapitres sur la fabrication de l'or* ; 3) *Du même Héraclius, recueil relatif à l'étude de cet art sacré par les philosophes*. Cf. J. LETROUIT, *Chronologie des alchimistes grecs*, dans D. KAHN et S. MATTON (éd.), *Alchimie : art, histoire et mythes. Actes du 1^{er} colloque international de la Société d'Étude de l'Histoire de l'Alchimie* (Paris, Collège de France, 14-15-16 mars 1991) (*Textes et Travaux de Chrysopoeia*, 1), Paris - Milan, 1995, p. 58.

second aux ^{x^e}-^{xii^e} siècles – main B). Au f. 74^v, le scoliaste traite de l'origine des années bissextiles et termine sa note sur ces mots ⁽⁹⁾ :

Περὶ τούτων δὲ σαφέστερον ὁ Θεὸν διέξεισιν ἐν τῷ πρώτῳ τῶν περὶ Συμφωνίας Ἐ βιβλίῳ ἐξ οὗ καὶ Ἡράκλειος λαβὼν σαφῶς τὰ περὶ τούτων ἐκτίθησιν.

« À ce sujet, Théon donne des explications plus claires dans le premier des 5 livres sur la *Symphônia* (= le *Grand Commentaire*) d'où Héraclius les a prises également pour en faire clairement l'exposé ».

Notre traité reprend en effet, à l'endroit du cycle (sothiaque) de 1460 ans, la substance du *Grand Commentaire* ⁽¹⁰⁾, dont Théon avait déjà repris de nombreux passages, presque mot pour mot, dans son *Petit Commentaire* ⁽¹¹⁾. Nous ne savons pas d'où le scoliaste B a tiré cette information : avait-il sous les yeux un exemplaire du traité mis sous le nom d'Héraclius ou a-t-il fait lui-même cette déduction d'après les formules de datation ?

En conclusion, nous voyons d'après ce dossier que l'attribution de la totalité du traité à l'empereur Héraclius repose sur des éléments très suspects.

3. L'attribution à Stéphane

L'attribution à Stéphane est, elle aussi, mal attestée dans les manuscrits. L'*Ambr.* E 104 sup. et sa copie immédiate, l'*Ambr.* S 89 inf., nous font savoir que le commentaire aux *Tables* est l'œuvre du « très heureux et très chrétien Stéphane ». Mais le titre de l'*Ambr.* E 104 sup. (^{xiv^e} siècle) provient d'une écriture et d'une encre différentes qui suggèrent une main plus récente. Le *Vat. gr.* 1059 et le *Vat., Urb. gr.* 80 nous en apprennent plus sur Stéphane, mais ces deux manuscrits n'offrent guère de crédit. Ils sont le fruit d'une compilation de morceaux choisis et largement remaniés par l'érudite byzantin Jean Chortasménos (ca 1370 -

(9) Cf. J. MOGENET, *Sur quelques scolies de l'« Almageste »*, dans *Le Monde Grec. Hommages à Claire Préaux*, Bruxelles, 1975, pp. 302-307.

(10) Cf. J. MOGENET (†), *Le « Grand Commentaire » de Théon d'Alexandrie aux Tables Faciles de Ptolémée*, I, histoire du texte, édition critique, traduction revues et complétées par A. TIHON, commentaire par A. TIHON (ST, 315), Vatican, 1985, pp. 112-113 (cycle de 1460 ans).

(11) *Ibidem*, p. 173 n° 25.

ca 1436-1437) ⁽¹²⁾. Ces deux témoins occupent ainsi une place à part dans la tradition manuscrite du traité. Le *Vat. gr.* 1059 présente trois extraits retravaillés : le calcul de la pleine Lune écliptique, le calcul de la nouvelle Lune écliptique et le chapitre sur l'éclipse de Soleil. Le *Vat., Urb. gr.* 80 ne contient, pour sa part, que la table des matières et les trois premiers chapitres.

À partir des titres fournis par ces deux manuscrits, bon nombre de chercheurs ont assimilé l'auteur du traité à un Stéphane grand philosophe d'Alexandrie et grand didascale universel qui, à l'époque d'Héraclius, aurait également eu une activité en matière d'alchimie et d'astrologie. Mais les éléments biographiques que nous apporte Chortasménos sont vraisemblablement le résultat d'une compilation de diverses sources tardives. L'érudite byzantin mentionne des *παλαιοὶ ἀντίγραφοι* — des anciennes copies (des manuscrits perdus du commentaire ?) — où il a pu trouver les titres de *μέγας φιλόσοφος καὶ ἀλεξανδρεὺς* et de *καθολικὸς καὶ μέγας διδάσκαλος*. Il n'en précise malheureusement pas davantage l'origine. H. Usener plaçait ces *παλαιοὶ ἀντίγραφοι* avant l'époque de Michel Psellos (^{xii^e} siècle) mais A. Tihon a plus récemment fait observer que, dans d'autres textes, Chortasménos emploie la même expression pour désigner des calculs datés de 1352 ⁽¹³⁾. En définitive, ces intitulés qui mettent en scène un Stéphane philosophe, alchimiste, astrologue et grand didascale universel ne doivent pas être considérés comme des témoignages assurés. La mention de l'acti-

(12) Sur la vie et l'activité de Jean Chortasménos, voir H. HUNGER, *Johannes Chortasmenos. Briefe, Gedichte und kleine Schriften. Einleitung, Regesten, Prosopographie, Text* (Wiener Byzantinistische Studien, 7), Vienne - Cologne, 1969, pp. 13-48 ; *idem*, *Johannes Chortasmenos*, dans *Lexikon des Mittelalters*, t. V, Munich, 1991, coll. 562-563 ; M. CACOULOS, *Jean Chortasménos katholikos didaskalos. Contribution à l'histoire de l'enseignement à Byzance*, dans *Synodia. Studia humanitatis Antonio Garzya septuagenario ab amicis atque discipulis dicata*, sous la dir. d'U. CRISCUOLO et R. MAISANO, Naples, 1997, pp. 83-107 ; *idem*, *Jean Chortasménos katholikos didaskalos, annotateur du Corpus logicum dû à Néophytos Prodroménos*, dans *Ἐπιπέλα. Studi in onore di mgr P. Canart per il LXX compleanno*, II, sous la dir. de S. LUCÀ et L. PERRIA (Bollettino della Badia greca di Grottaferrata, 52 [1998], pp. 185-225) ; ainsi que les références bibliographiques reprises par A.-L. CAUDANO, *Le calcul de l'éclipse de Soleil du 15 avril 1409 à Constantinople par Jean Chortasmenos*, dans *Byz.*, 73 (2003), pp. 211-212.

(13) Cf. USENER, *De Stephano Alexandrino*, p. 290 et TIHON, *Le calcul de la date de Pâques de Stéphane-Héraclius*, p. 631.

tivité alchimique de Stéphaneos a d'ailleurs été effacée dans le *Vat. gr. 1059*. Cette identification est un fait tout à fait isolé dans la tradition manuscrite et repose sur une synthèse d'éléments bien postérieurs au VII^e siècle.

L'attribution à Stéphaneos nous semble, par contre, confirmée par un témoignage extérieur, le *Χρονογραφείον σύντομον*, un texte anonyme daté des années 870-880. Nous y trouvons une mention explicite de l'explication par Stéphaneos d'une table astronomique, à l'époque d'Héraclius. Au milieu d'une liste où le chronographe recense des événements qu'il date d'après les patriarches et les empereurs, on lit ceci :

καὶ ἀπὸ Διοκλητιανοῦ ἕως τοῦ ζ' ἔτους τῆς βασιλείας Κωνοταντίνου, διασέκγονος Ἡρακλείου, ὅφ' οὗ καὶ ὁ Στέφανος ὁ Ἀλεξανδρεὺς φιλόσοφος τὸν κανόνα ἐρμήνευσεν, ἔτη ᾠϛϛ (14)
 « et depuis Dioclétien jusque la 7^e année du règne de Constantin, arrière-petit fils d'Héraclius, sous lequel Stéphaneos le philosophe d'Alexandrie expliqua la table, 392 ans (15) ».

Le repère chronologique suivant cet extrait est « la 13^e année du jeune Michel, Théodora étant sa mère, Thekla étant sa sœur, indiction 2, [...] année 6362 depuis Adam (= 854 apr. J.-C.) (16) ». Toutefois, la liste des empereurs chrétiens ayant régné sur Byzance — liste qui clôturait le *Χρονογραφείον σύντομον* — s'arrête sur Basile (le successeur de Michel) dont les années de règne n'ont pas été inscrites. Le texte fut par conséquent rédigé dans les années 867-886.

Il s'agit de la seule mention ancienne de Stéphaneos en tant qu'auteur d'une « explication » de la table (facile). Ceci constitue à nos yeux un témoignage capital qui permet d'attribuer à Stéphaneos le philosophe la paternité du commentaire astronomique. Il est enfin possible que ce soit la source qui, quelques siècles plus tard, a conduit Jean Chortasmenos à attribuer le traité à notre savant.

(14) *Eusebi Chroniconum liber prior* (éd. A. SCHOENE), appendix IV (*Χρονογραφείον σύντομον primum ab A. MAIO editum*), Berlin, 1875 (= Dublin - Zürich, 1967), p. 63.

(15) L'arrière-petit fils en question d'Héraclius est Constantin IV, empereur de 668 à 685. La septième année de son règne (675-676) fut marquée par le siège de Constantinople par les Arabes.

(16) Il s'agit de l'an 854 (6362-5508 = 854) : Michel III devint empereur en 842, sa mère Théodora exerçant la réalité du pouvoir durant les treize premières années.

4. Que savons-nous de Stéphaneos ?

Le nom de Stéphaneos est lié à plusieurs champs du savoir scientifique et, à première vue, il semble que l'érudit eut une intense activité dans diverses disciplines. Mais lorsqu'on examine de plus près l'ensemble des œuvres qui lui sont attribuées, il apparaît que l'activité réelle du savant a quelque peu été amplifiée. Stéphaneos est une figure notoire de l'enseignement de la philosophie aristotélicienne à la fin de l'Antiquité. Il est également l'auteur de commentaires médicaux à Hippocrate et à Galien. On lui prête enfin une activité dans les domaines de l'alchimie et de l'astrologie, mais ceci repose sur des textes plus douteux, en majorité pseudépigraphes, et reste encore sujet à discussion. Le personnage est donc bien connu, mais sa vie est mal établie. Naguère, W. Wolska-Conus a rédigé une monographie richement documentée dans la perspective d'identifier — plutôt que de distinguer — les divers Stéphaneos (philosophe, médecin, astronome, alchimiste et astrologue, d'Athènes ou d'Alexandrie) des VI^e et VII^e siècles. Sa reconstruction de la vie de Stéphaneos, qui fait à ce jour toujours autorité, est la suivante : Stéphaneos, le philosophe, le commentateur d'Hippocrate et de Galien et l'astronome serait né à Athènes vers 550-555. En quête d'un nouveau maître ou par fuite des invasions barbares, il serait arrivé à Alexandrie avant 580. Là, Stéphaneos aurait d'abord vécu dans un milieu monophysite proche de Jean Philopon, où il s'est perfectionné dans le domaine des sciences et de la philosophie. Il aurait ensuite rejoint l'entourage du patriarche orthodoxe Euloge, qui lui aurait attribué un local afin de donner ses leçons de philosophie et de médecine. Il serait arrivé à Constantinople après 610 et serait mort avant 638. En 619, Stéphaneos compose son œuvre astronomique. Dans la capitale byzantine, il aurait obtenu une chaire de philosophie instaurée depuis peu par l'empereur Héraclius. Il aurait également participé à la diffusion de la nouvelle doctrine monothéiste mise sur pied par l'empereur et le patriarche constantinopolitain Sergios. Ses multiples revirements confessionnels lui auraient finalement valu d'être très vite condamné à l'oubli. Toutefois, une activité en tant qu'astrologue et alchimiste ainsi que les titres de *megas philosophos* et d'*oikouménikos didaskalos* lui auraient été attribués à une époque tardive, à la suite de la survivance d'un vague souvenir du savant (17).

(17) W. WOLSKA-CONUS, *Stéphanos d'Athènes et Stéphaneos d'Alexandrie. Essai d'identification et de biographie*, dans *REB*, 47 (1989), pp. 82-89.

Bien que séduisante, cette reconstitution est loin d'être assurée car elle repose sur l'emploi d'un grand nombre de sources éparses et souffre du silence des manuscrits byzantins. Si l'existence d'un Stéphane, philosophe et médecin, enseignant à Alexandrie est un fait bien établi, son origine athénienne, son activité à Constantinople et le reste de sa vie tiennent à des hypothèses beaucoup plus fragiles. Par exemple, l'origine athénienne de Stéphane est suggérée par un seul manuscrit de son œuvre médicale⁽¹⁸⁾ et n'est pas assurée. La simple évocation d'Athènes par Stéphane, dans un de ses traités philosophiques, est plutôt vague, et le témoignage livré par l'arménien Ananias de Shirak assez ténu. Dans son autobiographie, Ananias détaille la vie de son maître Tichikos de Trébizonde ; ce dernier aurait rencontré, à Constantinople, un homme célèbre, didascale d'Athènes, mais rien ne prouve que ce savant soit Stéphane⁽¹⁹⁾. Quant à l'instabilité confessionnelle de Stéphane — orthodoxe à Athènes, monophysite puis de nouveau orthodoxe à Alexandrie, et enfin monothélite à Constantinople —, ce fait provient plus d'une reconstitution moderne qu'il ne transparait des sources anciennes.

5. Nature et contenu du texte astronomique

Le commentaire de Stéphane offre, comme on l'a dit à l'entame de cette étude, une rédaction plutôt singulière. Dépourvu de titre, le texte souffre aussi de l'absence d'un prologue : l'auteur ne détaille donc pas le programme de son œuvre, pas plus qu'il ne précise les objectifs poursuivis. Bref, avant de nous faire entrer dans le vif du sujet, le texte manque d'une introduction travaillée telle qu'on peut en trouver dans d'autres traités du même genre. Ainsi, Ptolémée, à la fin de son préambule à l'*Almageste*, dédie son œuvre à un certain Syros ; ce traité a été écrit, dit-il, « afin que ceux qui ont progressé jusqu'à un certain point puissent le suivre⁽²⁰⁾ ». Théon reprendra cette même formule dans son

(18) Cf. ci-dessous, pp. 259-260.

(19) Sur l'hypothèse de l'origine athénienne de Stéphane et le témoignage d'Ananias de Shirak, cf. WOLSKA-CONUS, *Stéphane d'Athènes et Stéphane d'Alexandrie*, pp. 21, 70 et 83.

(20) *Claudii Ptolemaei opera quae exstant omnia*, I, *Syntaxis Mathematica*, éd. J. L. HEIBERG, Leipzig, 1898-1903, pp. 8-9.

Commentaire à l'Almageste⁽²¹⁾. Dans son *Grand Commentaire aux Tables Faciles*, le commentateur alexandrin, qui s'adresse toujours à « ceux qui ont progressé jusqu'à un certain point dans l'étude des sciences », annonce son programme : expliquer l'origine des *Tables*, la manière dont leurs nombres furent calculés, les différences avec l'*Almageste*,...⁽²²⁾ Enfin, dans son *Petit Commentaire*, Théon destine ses explications aux ignorants, « ceux qui ne savent pas suivre les démonstrations géométriques ni effectuer des multiplications ou des divisions de nombres⁽²³⁾ ». Ce traité, dédié comme le *Commentaire à l'Almageste* à Épiphane (fils de Théon ?) donnera, selon l'auteur, des méthodes « toutes nues », alors que le *Grand Commentaire*, dédié aux disciples Eulalie et Origène, sera un traité approfondi et raisonné en cinq livres. Stéphane, par contre, ne dévoile ni ses intentions ni ses aspirations, moins encore le public qu'il vise. Cette absence de prologue trahit un état de texte provisoire, une rédaction inachevée. Cette caractéristique n'est pas propre au début du texte mais apparaît en filigrane de l'ensemble du traité en raison du style répétitif de l'auteur et de l'aspect oral de son écriture. Par exemple, Stéphane développe et répète en plusieurs pages ce que Théon expose en une page. Un autre exemple significatif est le chapitre sur les pleines et nouvelles Lunes : chez Théon, il figure sur une vingtaine de pages du *Petit Commentaire* alors qu'il en occupe plus d'une trentaine du traité de Stéphane. De la même façon, les tableaux de calculs sont très détaillés chez Stéphane alors qu'ils sont présentés sobrement par Théon. Comme son prédécesseur, Stéphane fait de son texte un commentaire destiné à l'enseignement, mais il l'a laissé dans une forme que nous n'hésiterons pas à qualifier de « brouillon ». Il est néanmoins très probable que le texte n'était pas destiné à être diffusé comme tel. En d'autres termes, le texte offert par la tradition manuscrite semble avoir été mis en circulation avant d'avoir été revu, révisé et édité par son auteur. Cette constatation s'apparente à ce qui a été mis en perspective par J. Mogenet pour l'*Introduction à l'Almageste*, « parvenue jus-

(21) A. ROME, *Commentaires de Pappus et de Théon d'Alexandrie sur l'Almageste*, II, *Théon d'Alexandrie. Commentaire sur les livres 1 et 2 de l'Almageste* (ST, 72), Vatican, 1936, p. 319.

(22) MOGENET, *Le « Grand Commentaire »*, p. 93.

(23) A. TIHON, *Le « Petit Commentaire » de Théon d'Alexandrie aux Tables Faciles de Ptolémée* (ST, 282), Vatican, 1978, p. 199.

qu'à nous à l'état d'œuvre ébauchée — rédaction hâtive à laquelle l'auteur n'a pas mis la dernière main et, du même coup, l'a laissée sans titre (24) ». En somme, notre état de texte s'approche fortement de la catégorie « première rédaction ou brouillon du texte » établie par A. Tihon dans son classement des textes astronomiques grecs. Il possède en effet tous les traits d'un « texte rédigé, destiné à une publication, mais pas tout à fait au point et non publié par son auteur (25) ».

Au point de vue du contenu, le traité ressemble au *Petit Commentaire* de Théon (vers 364 apr. J.-C.), dont la présentation a été suivie de près par Stéphanos. La substance du *Petit Commentaire* se retrouve intégralement dans notre traité — hormis une brève opinion d'astrologues sur le solstice — mais l'ordre des chapitres a quelque peu changé. Théon, en suivant le plan des *Tables Faciles*, avait placé les calculs relatifs aux planètes avant ceux du Soleil et de la Lune. Notre commentaire garde, par contre, la présentation plus classique du système ptoléméen, celle de l'*Almageste* et du *Grand Commentaire* de Théon, et place les chapitres sur les planètes après tout ce qui concerne le Soleil et la Lune (26). Enfin, notre traité se prolonge par quatre petits chapitres qui lui sont propres : le chapitre 27 explicite deux tables qui ne sont mentionnées ni par Théon ni par Ptolémée. Ces tables, d'origine obscure, ne remontent pas à Ptolémée (27). Il est probable qu'elles n'existaient pas non plus au temps de Théon. Les trois derniers chapitres (28-30) développent une matière exclusivement chronologique et forment, nous l'avons vu, un appendice séparé.

(24) J. MOGENET, *L'Introduction à l'Almageste* (Académie royale de Belgique. Classe des lettres et des sciences morales et politiques. Mémoires. Collection in-8°. Série 2, t. LI, fasc. 2), Bruxelles, 1956, p. 35.

(25) A. TIHON, *Propos sur l'édition de textes astronomiques grecs des IV^e et V^e siècles de notre ère*, dans J. HAMESSE (éd.), *Les problèmes posés par l'édition critique des textes anciens et médiévaux* (Publications de l'Institut d'études médiévales de l'Université Catholique de Louvain, 13), Louvain-la-Neuve, 1992, p. 122.

(26) Un copiste du *Petit Commentaire* (dans le *Vaticanus gr.* 198, manuscrit du XIV^e siècle) avait déjà fait cette observation et relégué les chapitres concernant les planètes en fin de texte, cf. TIHON, *Le « Petit Commentaire »*, pp. 153-155 et 228.

(27) Dans une nomenclature des *Tables Faciles*, A. Tihon a catalogué ces tables non-ptoléméennes dans la catégorie « tables supplémentaires », cf. A. TIHON, *Les Tables Faciles de Ptolémée dans les manuscrits en onciale (IX^e-X^e siècles)*, dans *Revue d'Histoire des Textes*, 22 (1992), pp. 55-56 et 78-79.

Chaque chapitre du traité se divise en deux sections. La première, théorique, expose la méthode et les opérations arithmétiques permettant de réaliser le calcul astronomique en question. La seconde partie développe un exemple, à chaque fois pris pour les coordonnées de Constantinople et pour le moment défini au début du traité. Cette séparation bien distincte entre théorie et pratique s'inscrit en droite ligne du *Petit Commentaire*, où Théon ne donne toutefois pas systématiquement d'exemple (ainsi en est-il des chapitres sur l'obliquité du Soleil, la latitude de la Lune, les nœuds écliptiques, la latitude des planètes, les parallaxes de la Lune, etc.). Ajoutée à l'aspect oral de la rédaction et à la simplicité du langage technique, cette dichotomie théorie-pratique fait apparaître le commentaire comme un cours, réparti en une suite de leçons.

Le grand apport de Stéphanos est l'adaptation des calculs astronomiques aux coordonnées géographiques de Constantinople. Le savant effectue ses calculs pour les années 617-619 et, autre singularité, il emploie fréquemment l'ère de Constantin le Grand. C'est un usage qu'on ne trouve nulle part ailleurs.

Au début du traité, Stéphanos emploie les tables du sixième climat dans ses calculs car, fait-il observer, c'est du sixième climat que Byzance s'approche le plus. Mais dans la suite de son commentaire, Stéphanos se montre plus précis. Considérant désormais que Constantinople se trouve à une latitude intermédiaire entre celles du cinquième et du sixième climat, il fait la moyenne des valeurs données dans les tables des deux climats. Il déclare enfin avoir créé, pour plus de facilité, des tables spéciales pour le climat de Byzance, en y insérant des valeurs propres à sa position géographique :

“Ἴνα δὲ μὴ καθ' ἕκαστον ἐπιλογιζώμεθα τὰ τοῦ ἑ καὶ ς κλίματος καὶ τούτων τὸ λαμβάνωμεν διὰ τὸ μεταξὺ εἶναι τὸ Βυζάντιον τοῦ ἑ καὶ ς κλίματος, ἐξεθέμεθα τοὺς κατὰ τὸ Βυζάντιον ἐπιβάλλοντας ἑκάστη μοῖρα τοῦ ζῳδιακοῦ ἀναφορικοὺς χρόνους καὶ ἔτι τοὺς ὠριαίους χρόνους καὶ τὰς τῆς Σελήνης παραλλάξεις καὶ τὰς φάσεις τῶν ἑ πλανωμένων, καὶ οἰκείως ἐτάξαμεν μεταξὺ τοῦ ἑ καὶ ς κλίματος (éd. J. LEMPIRE).

« Afin de nous éviter de calculer à chaque fois les <valeurs> du 5^e et du 6^e climat et de prendre le 1/2 de celles-ci parce que Byzance est entre le 5^e et le 6^e climat, nous avons exposé les temps d'ascension correspondant pour Byzance à chaque degré du zodiaque, et encore les temps horaires, les parallaxes de la Lune et les phases des 5 planètes, et nous les avons convenablement placés entre le 5^e et le 6^e climat » (fin du chap. 12 « les conjonctions et pleines Lunes »).

Il s'agit là d'un témoignage capital pour notre connaissance de l'histoire des *Tables Faciles* : les tables spécifiques au climat de Byzance sont l'apport de Stéphane à l'œuvre de Ptolémée.

Par ailleurs, le fait que Stéphane introduise assez tardivement dans son texte ces tables spéciales peut être un indice supplémentaire du manque d'uniformisation du traité.

6. Les interventions d'Héraclius

Ce texte provisoire et inachevé, nous avons vu qu'il présentait des éléments propres à la plume de l'empereur Héraclius. Il faut y voir des notes personnelles, ajoutées après coup, à la suite de la lecture du commentaire. La copie provisoire de Stéphane, passée entre les mains de l'empereur intéressé par le sujet, s'est vue augmentée de quelques scolies et formules de datation. Par exemple, la formule « neuvième année de notre règne par la bienveillance de Dieu » (chap. 2) est une simple apposition à « la septième indiction en cours ». Une ligne plus haut, l'expression « comme nous l'avons expliqué dans les prolégomènes utiles à la Table Facile » est une mention par Héraclius de ses propres scolies, une annotation incorporée par la suite dans le texte. Toutes ces formules peuvent disparaître sans que le texte initial ne soit déformé.

En d'autres termes, nous sommes confrontés à une copie du commentaire de Stéphane annotée par Héraclius. Il s'agit là d'un exemplaire impérial du traité. Cette version du commentaire astronomique, annotée et augmentée d'un appendice chronologique, fut diffusée en l'état, sans qu'une forme définitive et publiable ne lui soit donnée par son auteur.

7. Les autres œuvres de Stéphane

Afin d'affiner notre connaissance de l'activité scientifique de Stéphane, il vaut la peine de passer en revue le reste des écrits qui lui sont attribués et de faire le point, le cas échéant, sur leur authenticité.

a. Les commentaires philosophiques

Stéphane est l'auteur de deux commentaires à Aristote : l'un au *De interpretatione* ⁽²⁸⁾, l'autre au livre III du *De anima*. Ces traités sont des

(28) *Stephani in librum Aristotelis De interpretatione commentarium*, éd. M. HAYDUCK (*Commentaria in Aristotelem Graeca*, 18), III, Berlin, 1885.

notes scolaires réparties en *praxeis*, chaque *praxis* représentant la matière d'une leçon. La *praxis* est la forme typique des cours donnés à l'école d'Alexandrie ; elle fut d'abord développée par Ammonius (ca 500), puis son usage fut généralisé à partir d'Olympiodore (milieu du VI^e siècle). La *praxis* comporte une *théôria* suivie d'une *lexis* : dans un premier temps, l'enseignement consiste en des considérations sur le sens général d'un texte ; ensuite, le professeur passe à une lecture approfondie du même texte en donnant une explication détaillée des passages principaux ⁽²⁹⁾. La division formelle d'un traité en *praxeis* indique l'adoption par l'auteur d'un style d'école, celle d'Alexandrie en l'occurrence. Par ailleurs, le contenu de ces traités philosophiques se rattache aux idées traditionnelles de l'école d'Alexandrie (Ammonios, Jean Philopon, Olympiodore, Élie et David).

Le commentaire au *De interpretatione* d'Aristote a été édité par M. Hayduck à partir de l'unique témoin du texte, le *Parisinus gr.* 2064 (ff. 36^v-87^v) du XI^e siècle, et a été traduit en anglais par W. Charlton ⁽³⁰⁾. Intitulé *Σχόλια σὺν θεῶ ἀπὸ φωνῆς Στεφάνου φιλοσόφου εἰς τὸ Περὶ ἑρμηνείας Ἀριστοτέλους*, ce texte constitue un commentaire (*σχόλια*), d'après l'enseignement oral ou pris au cours (*ἀπὸ φωνῆς*) de Stéphane ⁽³¹⁾, auteur et professeur de confession chrétienne (*σὺν θεῶ*). Stéphane s'inspire largement du commentaire d'Ammonios (actif vers 475-515) au *De interpretatione*, mais il donne une explication beaucoup plus réduite et plus scolaire du traité aristotélicien : il s'agit d'un ensemble de 21 leçons (*praxeis*) regroupées en cinq sections respectivement de 7, 5, 3, 4 et 2 leçons ⁽³²⁾.

Le commentaire au livre III du *De anima* a été transmis sous le nom de Jean Philopon. Il a également été édité par M. Hayduck ⁽³³⁾ et traduit par W. Charlton ⁽³⁴⁾. Des indications externes et internes permettent d'attri-

(29) RICHARD, *Ἀπὸ φωνῆς*, p. 199.

(30) W. CHARLTON, « Philoponus » on Aristotle's *On the Soul* 3.9-13 with Stephanus On Aristotle's *On Interpretation* (*Ancient Commentators on Aristotle*), London, 2000.

(31) À propos de la formule *ἀπὸ φωνῆς*, cf. p. 245, n. 5.

(32) D. SEARBY, *Stéphane d'Alexandrie* (notice traduite et adaptée de l'anglais par R. GOULET), dans R. GOULET (éd.), *Dictionnaire des Philosophes de l'Antiquité*, t. v (à paraître).

(33) *Ioannis Philoponi in Aristotelis De anima libros commentaria*, éd. M. HAYDUCK (*Commentaria in Aristotelem Graeca*, 15), Berlin, 1897.

(34) W. CHARLTON, « Philoponus » on Aristotle's *On the Soul* 3.1-8 (*Ancient Commentators on Aristotle*), London, 2000 et IDEM, « Philoponus » on Aristotle's *On the Soul* 3.9-13.

buer à Stéphanos la paternité de l'œuvre⁽³⁵⁾. Par exemple, la traduction latine par Guillaume de Moerbeke d'un fragment de l'authentique commentaire de Philopon ne correspond pas au texte édité par M. Hayduck. Des critères stylistiques, comme la fréquence de la formule σὺν θεῶ, et la disposition du commentaire en *praxeis* montrent enfin que l'auteur est très vraisemblablement le même que celui du commentaire au *De interpretatione*. Le traité comprend 20 *praxeis* regroupées en trois sections (5, 4 et 11 leçons).

Dans ces textes, Stéphanos rapporte qu'il a expliqué les *Catégories* d'Aristote (*in De int.*, p. 2, l. 11-12 : ὡς ἤδη φθάσαντες ἐν ταῖς Κατηγορίαις μεμαθήκαμεν ; *in De an.*, p. 571, l. 18 : ὡς ἐν Κατηγορίαις ἔγνωμεν) et qu'il commentera plus tard les (*Premiers*) *Analytiques* (*in De int.*, p. 30, l. 17 : ὡς σὺν θεῶ ἐν τοῖς Ἀναλυτικοῖς μαθησόμεθα). Ces textes sont malheureusement perdus, mais le commentaire aux *Catégories* — comme celui au *De interpretatione* par ailleurs — était connu des Arabes⁽³⁶⁾. Stéphanos fait également allusion aux *Réfutations sophistiques* (*in De int.*, p. 23, l. 32) qu'il a peut-être commentées, tout comme le *Traité du Ciel* (selon une scolie à Aristote⁽³⁷⁾).

Notre philosophe a également rédigé un commentaire à l'*Isagogé* de Porphyre. Ce texte fut édité par L. G. Westerink sous le nom du Pseudo-Élie⁽³⁸⁾. W. Wolska-Conus montre que ce traité revient à Stéphanos⁽³⁹⁾, ce que confirme, par une voie indépendante, M. Roueché⁽⁴⁰⁾. Lors de la rédaction du texte, Stéphanos n'était plus à Alexandrie mais très vraisemblablement à Constantinople, comme on peut le déduire de ces passages :

ἐπινοῶ καὶ ἐννοοῦμαι ἑαυτὸν εἶναι καὶ εἰς ἕτερον τόπον, οἷον ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ἢ ἐν Ἀθήναις⁽⁴¹⁾.

(35) Voir la synthèse des arguments dans SEARBY, *Stéphanos d'Alexandrie*.

(36) Cf. B. DODGE, *The Fihrist of al-Nadim. A tenth-century survey of Muslim culture*, II (*Records of civilization : sources and studies*, 83), New York, 1970, pp. 598-599.

(37) *Scholia in Aristotelem*, éd. C. A. BRANDIS, IV, Berlin, 1836, p. 467.

(38) Pseudo-Elias (Pseudo-David). *Lectures on Porphyry's Isagoge. Introduction, text and indices* by L. G. WESTERINK, Amsterdam, 1967.

(39) WOLSKA-CONUS, *Stéphanos d'Athènes et Stéphanos d'Alexandrie*, pp. 69-82.

(40) M. ROUECHÉ, *The definitions of philosophy and a new fragment of Stephanus the Philosopher*, dans JÖB, 40 (1990), pp. 124-126.

(41) Pseudo-Elias (Pseudo-David). *Lectures on Porphyry's Isagoge*, p. 66 (29, 6).

« Je m'imagine être dans un autre endroit, par exemple à Alexandrie ou à Athènes ».

τὴν δὲ ἀστρονομίαν ἐφεῦρον οἱ Καλδαῖοι διὰ τὴν τοῦ χωρίου ἐπιτηδειότητα· τὸ δ' γὰρ οἰκοῦσι κλίμα, ὅπερ καθαρὸν καὶ ἀνέφελον καὶ σταθερὸν ἔχει τὸν ἀέρα καὶ οὐχ ὡσπερ ἡμεῖς ὀλιγάκις μὲν καθαρὸν ἔχομεν, πλεονάκις δὲ οὐ τοιοῦτον· ἀλλ' ὡς εἴρηται ἀκριβῶς θεωροῦντες διὰ παντὸς τὰ ἄστρα καὶ τὰς τούτων ἐπιτολάς καὶ κρύψεις ἠδυνήθησαν εὐρεῖν τὴν ἀστρονομίαν⁽⁴²⁾.

« Les Chaldéens ont inventé l'astronomie en raison du caractère propre de leur pays ; ils habitent en effet le 4^e climat, dont le ciel est clair, sans nuage et stable ; il n'en va pas de même de nous qui ne l'avons clair que rarement ; la plupart du temps, il n'est pas ainsi ; mais, comme on l'a dit, observant avec précision et continuellement les astres ainsi que leurs levers et couchers, ils sont parvenus à découvrir l'astronomie ».

Comme l'observe W. Wolska-Conus, cette dernière affirmation ne peut provenir que d'une personne qui se situe dans un climat plus nordique que le quatrième. Elle mentionne le cinquième climat, celui de l'Hellespont, où se situe Constantinople, « la seule ville envisageable dans le cinquième *klima* où Stéphanos a pu tenir ses conférences⁽⁴³⁾ ».

b. Les commentaires médicaux à Hippocrate et à Galien

En médecine, Stéphanos a écrit des commentaires au *Prognosticon* et aux *Aphorismes* d'Hippocrate ainsi qu'au premier livre de la *Thérapeutique* à Glaucôn de Galien. Ceux-ci ont été édités et traduits en anglais respectivement par J. M. Duffy⁽⁴⁴⁾, L. G. Westerink⁽⁴⁵⁾ et K. Dickson⁽⁴⁶⁾. Seuls trois des douze témoins de la tradition manuscrite, très incertaine par ailleurs, attribuent explicitement ces textes à Stéphanos (un manuscrit pour chaque commentaire), et l'un d'entre eux ajoute l'épithète Ἀθηναῖος au nom de Stéphanos⁽⁴⁷⁾. Le *Laurentianus* LIX.14

(42) Pseudo-Elias (Pseudo-David). *Lectures on Porphyry's Isagoge*, p. 38 (19, 24).

(43) WOLSKA-CONUS, *Stéphanos d'Athènes et Stéphanos d'Alexandrie*, p. 70.

(44) *Stephanus the Philosopher. A commentary on the Prognosticon of Hippocrates*. Edition and translation by J. M. DUFFY (*Corpus Medicorum Graecorum* XI, 1, 2), Berlin, 1983.

(45) *Stephanus of Athens. Commentary on Hippocrates' Aphorisms*. Text and translation by L. G. WESTERINK, I-VI (*Corpus Medicorum Graecorum* XI, 1, 3, 1-3), Berlin, 1985-1995.

(46) *Stephanus the Philosopher and Physician. Commentary on Galen's Therapeutics to Glaucôn* by K. DICKSON, Leiden, 1998.

(47) WOLSKA-CONUS, *Stéphanos d'Athènes et Stéphanos d'Alexandrie*, pp. 18-19.

(xv^e siècle) titre Σχόλια σὺν θεῶ εἰς τὸ προγνωστικὸν Ἰπποκράτους ἀπὸ φωνῆς Στεφάνου φιλοσόφου ; on lit dans l'*Ambrosianus* S 19 sup. (de l'an 1348) Σχόλια σὺν θεῶ τῶν ἀφορισμῶν Ἰπποκράτους ἐξήγησις Στεφάνου Ἀθηναίου τοῦ φιλοσόφου ; l'intitulé de l'*Ambrosianus* L 110 sup. (xv^e ou xvi^e siècle) est Στεφάνου τοῦ φιλοσόφου καὶ ἱατροῦ ἐξήγησις εἰς τὴν τοῦ πρὸς Γλαύκωνα Γαλήνου θεραπείαν.

Ces écrits médicaux ont également été composés dans le cadre d'un enseignement à Alexandrie⁽⁴⁸⁾. Ils présentent un arrière-fond philosophique lié à la philosophie contemporaine d'Alexandrie⁽⁴⁹⁾ et prennent généralement la forme usuelle des leçons (πράξεις) qu'on y donne.

Le commentaire au premier livre de la *Thérapeutique* à Glaucôn de Galien ne présente pas cette division en leçons, mais porte toutefois de nombreuses marques d'un emploi à des fins pédagogiques⁽⁵⁰⁾.

Il est intéressant de voir que, au cours de ses leçons médicales, Stéphanos aborde plusieurs notions astronomiques. On y perçoit déjà tout l'intérêt qu'il porte à cette discipline. Ainsi, les maladies liées aux conditions météorologiques sont l'occasion pour lui d'indiquer, au préalable, les données astronomiques qui permettent de distinguer les saisons de l'année (les levers et les couchers d'étoiles, la position du soleil dans le zodiaque). Ces notions, poursuit Stéphanos, sont évidentes pour un étudiant formé à l'astronomie :

Καὶ εἰ μὲν ἐπαιδευθῆς ἀστρονομίαν, οἶδας πάντως ταῦτα πρὸς ἐπὶ ἄλλοις πολλοῖς τὰ οἷς ἐκάστη διορίζεται ὥρα· εἰ δὲ οὐπω ἀπεγεύσω ἀστρονομικῶν θεωρημάτων, δεόν ἐστὶν φοιτῆσαι πρὸς ἀστρονόμον τῆς τοιαύτης ἐπισκέψεως ἕνεκεν⁽⁵¹⁾.

« Si tu t'es formé à l'astronomie, tu sais tout ceci en plus de tous les autres éléments qui définissent chaque saison ; si tu n'as pas encore goûté à la science astronomique, tu dois suivre les leçons d'un astronome afin d'apprendre ces notions ».

Ailleurs, à propos des jours décisifs (critiques) de la maladie, Stéphanos traite de la longueur de l'année et des mois :

(48) Cf. DUFFY, *Stephanus the Philosopher*, pp. 12-13 ; DICKSON, *Stephanus the Philosopher*, p. 1.

(49) Cf. L. G. WESTERINK, *Philosophy and Medicine in Late Antiquity*, dans *Janus*, 51 (1964), p. 171, réimpr. dans L. G. WESTERINK, *Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature. Collected papers*, Amsterdam, 1980.

(50) Cf. DICKSON, *Stephanus the Philosopher*, pp. 2-3.

(51) WESTERINK, *Stephanus of Athens*, III-IV (*Corpus Medicorum Graecorum* XI, 1, 3, 2), Berlin, 1992, p. 104, ll. 30-33.

Οὐδὲ γὰρ ὁ ἐνιαυτός τε καὶ οἱ μῆνες ὄλησιν ἡμέρησιν πεφύκασιν ἀριθμέεσθαι ἀτρεκέως. Τὸν γὰρ ἐνιαυτὸν τξε' ἡμέραις ἀριθμούντων ἡμῶν πλείονας ἔχει· ἔχει γὰρ καὶ ἄλλο τέταρτον ἡμέρας καὶ ἑκατοστὸν μέρος, καθ' ἣν καὶ τὸ βίσεξτον ἀπαντᾶ γίνεσθαι. Ὁμοίως δὲ καὶ ὁ μῆν οὐδὲ λ' ἡμερῶν ἐστὶν οὐδὲ κθ', ἀλλ' εἴκοσι ἐννέα ἡμῖσι καὶ ἄλλο μόριον, ὡς οἱ ἀστρονόμοι ἀριθμοῦσιν⁽⁵²⁾.

« En effet, ni l'année ni les mois ne peuvent, par nature, être calculés, de façon précise, en des jours entiers. Car lorsque nous comptons une année de 365 jours, elle en a plus ; en effet, elle a aussi un autre quart de jour et (plus) une centième partie, ce par quoi aussi le bissextile (l'année bissextile) se produit. De la même manière, le mois n'a ni 30 jours ni 29, mais vingt neuf et demi et (plus) une autre fraction, comme le comptent les astronomes ».

c. Les opuscules astrologiques

Sous le nom du philosophe Stéphanos, sont conservés trois écrits astrologiques : (1) un horoscope sur le destin du peuple arabe, l'*Ἀποτελεσματικὴ πραγματεία*⁽⁵³⁾, (2) une apologie de l'astrologie intitulée *Περὶ τῆς μαθηματικῆς τέχνης*⁽⁵⁴⁾ et (3) un court traité sur la puissance et la décadence des Arabes et des Romains à partir des conjonctions de Saturne et de Jupiter⁽⁵⁵⁾. A. Tihon affirme que ces textes sont pseudépi-graphes et n'ont dès lors aucun rapport avec notre Stéphanos⁽⁵⁶⁾. Nous présentons ici quelques arguments qui vont dans ce sens.

(1) Les prédictions sur les événements historiques du peuple arabe, correctes jusqu'en 775 mais inexactes pour la suite⁽⁵⁷⁾, inviteraient à situer l'auteur à une date ultérieure, à la fin du viii^e siècle au plus tôt. Selon M. Papathanassiou, toutefois, les deux premières parties du traité — l'introduction et l'établissement du *thematium*⁽⁵⁸⁾ — remontent à

(52) DUFFY, *Stephanus the Philosopher*, p. 242, ll. 20-25.

(53) Cf. USENER, *De Stephano Alexandrino*, pp. 266-289.

(54) Édité par Fr. CUMONT dans *CCAG*, II, pp. 181-186.

(55) Cf. D. PINGREE, *Historical Horoscopes*, dans *Journal of the American Oriental Society*, 82 (1962), pp. 501-502.

(56) A. TIHON, *L'astronomie à Byzance à l'époque iconoclaste (viii^e-ix^e siècles)*, dans P. L. BUTZER et D. LOHRMANN (éd.), *Science in Western and Eastern civilization in Carolingian times*, Bâle, 1993, pp. 183-190.

(57) USENER, *De Stephano Alexandrino*, p. 261.

(58) Voir l'analyse du *thematium* dans O. NEUGEBAUER et H. B. VAN HOESSEN, *Greek Horoscopes (Memoirs of the American Philosophical Society, 48)*, Philadelphia, 1959, pp. 158-160.

Stéphanos ; les prédictions auraient été continuées à une époque plus récente⁽⁵⁹⁾. L'horoscope ne peut toutefois pas être postérieur au x^e siècle car il est cité par Constantin VII Porphyrogénète⁽⁶⁰⁾, et encore, au siècle suivant, par le moine grec Cédrenos⁽⁶¹⁾.

(2) L'auteur de l'apologie déclare que les tables de Ptolémée, d'Ammonius et d'autres anciens comportent une déviation de 5° pour le Soleil (en longitude) par rapport à l'exactitude (ὡς καὶ πέντε μοίρας ἐπὶ τοῦ Ἡλίου πρὸς τὴν ἀκρίβειαν παραλλάττειν⁽⁶²⁾). Cette déviation ne correspond pas au viii^e siècle, mais à une époque plus récente, comme le montre le programme *Devplo* de R. Mercier. Au début du viii^e siècle, la déviation des tables de Ptolémée, pour la longitude du Soleil, est d'environ 3° ; ce n'est qu'au xi^e siècle que cette déviation atteint 5°. En outre, l'auteur critique l'emploi par Théon, Héraclius et Ammonius de mois égyptiens comptés dans des années depuis Philippe (Arrhidée) : c'est précisément ce à quoi recourt Stéphanos dans son traité astronomique !

(3) Sans datation, le texte concernant les Arabes et les Romains suppose une longue histoire commune⁽⁶³⁾ et semble bien étranger à l'époque de notre auteur. O. Neugebauer le date, sans fournir d'explication, du xi^e siècle⁽⁶⁴⁾.

Aucun de ces opuscules astrologiques ne peut être rapporté de façon sérieuse à notre Stéphanos.

d. L'œuvre alchimique

Des leçons (πράξεις) alchimiques, intitulées *Sur l'art grand et sacré de la fabrication de l'or*, sont attribuées à Stéphanos d'Alexandrie. Ce commentaire occupe le début du *Marcianus gr. 299*, le plus ancien corpus des

(59) M. PΑΡΑΘΑΝΑΣΣΙΟΥ, *Stephanos of Alexandria: A Famous Byzantine Scholar, Alchemist and Astrologer*, dans P. MAGDALINO et M. MAVROUDI (éd.), *The Occult Sciences in Byzantium*, Genève, 2006, pp. 191-193.

(60) *Constantine Porphyrogenitus, De Administrando Imperio*, éd. G. MORAVCSIK, trad. R. J. H. JENKINS (CFHB, 1), Washington, 1967, p. 80. Le themation est attribué à Stéphanos « ὁ μαθηματικός ».

(61) *Georgius Cedrenus*, éd. I. BEKKER (CSHB, 12), t. I, Bonn, 1838, p. 717.

(62) CCAG, II, p. 182.

(63) WOLSKA-CONUS, *Stéphanos d'Athènes et Stéphanos d'Alexandrie*, p. 14.

(64) O. NEUGEBAUER, *A History of Ancient Mathematical Astronomy*, I-III, Berlin - Heidelberg - New York, 1975, p. 1050.

alchimistes grecs (fin du x^e siècle - début du xi^e siècle), et constitue une excellente initiation à la philosophie alchimique. La perte d'un ou de plusieurs cahiers a pour effet que le traité se trouve mutilé de sa fin⁽⁶⁵⁾. La tradition manuscrite et l'édition de J. L. Ideler les présentent sous la forme d'un groupe de neuf leçons et d'une lettre⁽⁶⁶⁾. Cependant, M. Papathanassiou a montré que le texte était, à l'origine, organisé en sept leçons⁽⁶⁷⁾.

Le titre de la leçon 9 indique que l'auteur est un contemporain de l'empereur Héraclius : τοῦ αὐτοῦ Στεφάνου φιλοσόφου διδασκαλία πρὸς Ἡράκλειον τὸν βασιλέα. Πρᾶξις σὺν θεῶ ἑννάτη. Si l'on suit la démonstration de M. Papathanassiou, le texte alchimique aurait été écrit aux alentours du mois de juin 617. D'après elle, un extrait décrivant, de façon allégorique, la position des astres dans le ciel suggère une observation astronomique en date du 7 juin 617⁽⁶⁸⁾. La rédaction de ces leçons alchimiques serait dès lors quasi contemporaine de la composition du commentaire astronomique.

Les modernes ont des avis divergents sur la question de l'authenticité du texte. Si, à ce jour, la majorité des spécialistes se sont prononcés en faveur de l'attribution à notre Stéphanos, auteur du traité astronomique et des commentaires philosophiques et médicaux, beaucoup émettent encore de prudentes réserves⁽⁶⁹⁾. M. Papathanassiou affirme que cette réserve provient d'une volonté de séparer les différents champs du savoir scientifique et fait voir les intérêts et les activités

(65) H. D. SAFFREY, *Historique et description du manuscrit alchimique de Venise Marcianus Graecus 299*, dans KAHN et MATTON, *Alchimie*, p. 4.

(66) *Physici et medici Graeci minores*, éd. J. L. IDELER, II, Berlin, 1842, pp. 199-253. L'édition d'Ideler doit s'arrêter à la p. 247 l. 23 sur les mots καὶ φησιν ἐν τοῖς ζωμοῖς μετὰ τὸ ἕα κατὼ καὶ γε, car la neuvième et dernière leçon est en réalité mutilée (*Marcianus gr. 299*, f. 39^v) : cf. LETROUIT, *Chronologie des alchimistes grecs*, p. 58. La lettre à Théodore et les trois premières leçons ont été rééditées par F. SHERWOOD TAYLOR, *The Alchemical Works of Stephanus of Alexandria*, dans *Ambix: the Journal of the Society for the study of alchemy and early chemistry*, 1 (1937), pp. 120-133 et 2 (1938), pp. 38-45 (l'édition est accompagnée d'une traduction anglaise).

(67) M. PΑΡΑΘΑΝΑΣΣΙΟΥ, *Stephanus of Alexandria: On the structure and date of his alchemical work*, dans *Medicina nei secoli*, 8.2 (1996), pp. 251-257.

(68) PΑΡΑΘΑΝΑΣΣΙΟΥ, *Stephanus of Alexandria*, pp. 180-184.

(69) Voir la synthèse des avis sur la question dans PΑΡΑΘΑΝΑΣΣΙΟΥ, *Stephanus of Alexandria*, pp. 170-172.

diverses de Stéphaneos comme le produit de plusieurs érudits plutôt que d'un seul. Elle pointe ainsi un problème d'anachronisme chez ceux qui, en usant de critères modernes pour comprendre l'organisation et la transmission du savoir à la fin de l'Antiquité et durant la période médiévale, refusent au Stéphaneos philosophe, astronome et médecin la paternité de l'œuvre alchimique et astrologique ⁽⁷⁰⁾.

Dans son étude sur la chronologie des alchimistes grecs, J. Letrouit traite du titre de « philosophe et didascale œcuménique » donné à Stéphaneos l'alchimiste dans les intitulés des leçons I et VIII ainsi que dans la table des matières du *Marcianus gr.* 299. Il explique que ce titre — dont il souligne par ailleurs le caractère honorifique — a été ensuite repris, de manière fautive, dans les opuscules astrologiques postérieurs attribués à Stéphaneos et dans le *Vaticanus gr.* 1059. Le Stéphaneos alchimiste, philosophe et didascale œcuménique, conclut-il, n'est donc pas l'auteur des commentaires philosophiques et du traité astronomique contemporains, transmis sous le nom de Stéphaneos ⁽⁷¹⁾. J. Letrouit épingle ensuite le christianisme de Stéphaneos l'alchimiste, et son orthodoxie en particulier. À la lumière de deux extraits, il soutient que l'évocation par l'alchimiste de plusieurs dogmes est incompatible avec l'hétérodoxie du Stéphaneos identifié par W. Wolska-Conus ⁽⁷²⁾.

À nos yeux, ces leçons alchimiques sont suspectes pour une raison d'ordre stylistique. Le style très rhétorique de l'auteur diffère des procédés habituels de Stéphaneos en matière d'enseignement, où il présente d'ordinaire des traités au style volontairement simplifié ⁽⁷³⁾. Certes, la forme des leçons alchimiques pourrait être liée à l'assistance à qui l'enseignant donnait cours — la leçon IX associe explicitement Stéphaneos à l'empereur Héraclius —, d'où un besoin d'envolée rhétorique et d'un style empreint d'emphase. Mais cet excès d'éloquence — qui concerne non pas la seule leçon impériale mais bien l'ensemble de l'œuvre — est tout à fait étranger aux pratiques scolaires de notre commentateur.

(70) *Ibidem*, pp. 188 et 202-203.

(71) LETROUIT, *Chronologie des alchimistes grecs*, pp. 58-61.

(72) *Ibidem*, pp. 60-61.

(73) Pour M. Papatthanassiou, le caractère décousu de ce texte ne provient pas d'un style rhétorique propre à l'auteur mais plutôt d'un effort pour synthétiser différentes idées, issues d'une large gamme de disciplines, dans une suite logique et pour les modeler dans un tout. Cf. PAPATHANASSIOU, *Stephanos of Alexandria*, pp. 174-175.

Conclusion

Le commentaire astronomique de Stéphaneos, rédigé à Constantinople aux alentours de 619 apr. J.-C., est un jalon important dans l'histoire et la transmission des *Tables Faciles* à la fin de l'Antiquité et au début du Moyen Âge. Il témoigne de la migration du savoir astronomique, et, plus généralement, de la science grecque, d'Alexandrie — où les *Tables* furent composées — à Constantinople — où l'on commente désormais Ptolémée. À la différence de la plupart de ses commentaires philosophiques et médicaux, le traité astronomique de Stéphaneos n'est pas une suite de *praxeis*, si chères aux écoles alexandrines. Comment expliquer cette différence ? Deux solutions nous paraissent vraisemblables. D'une part, Stéphaneos était à Constantinople et les pratiques scolaires y étaient probablement différentes. D'autre part, le commentaire astronomique n'est pas l'explication détaillée d'un texte ancien mais l'amplification du *Petit Commentaire* de Théon (vers 364 apr. J.-C.), pris comme modèle par Stéphaneos. En cela, nous voyons en l'œuvre de notre érudit une marque de continuité avec l'enseignement d'Alexandrie.

L'explication des *Tables* a tous les traits d'un texte qui était destiné à l'enseignement. Le caractère parlé de la rédaction du traité en est la trace la plus visible. Ce texte est le résultat d'un travail auquel l'auteur n'a pas mis la dernière main et il fait figure d'œuvre provisoire et inachevée. Les additions de l'empereur Héraclius au commentaire de Stéphaneos ont, jusqu'à ce jour, fait couler beaucoup d'encre. À la suite de H. Usener, on a souvent dit qu'Héraclius avait voulu revendiquer le traité à des fins de notoriété personnelle ⁽⁷⁴⁾. L'empereur portait aux sciences un intérêt certain et il est vraisemblable qu'il se soit chargé de donner un cadre propice aux recherches de Stéphaneos. Mais si Héraclius avait vraiment signé le traité, nous serions en face d'une œuvre bien plus solennellement réclamée que par des notes élémentaires anonymes et des formules personnelles de datation ! Dans le même ordre d'idées, si le troisième et dernier chapitre de l'appendice chronologique — un calcul de la date de Pâques — est bien de la plume d'Héraclius, il ne faut pas pour autant y voir « une tentative d'appropriation impériale du temps chrétien ⁽⁷⁵⁾ », car si le calcul pascal devait s'inscrire dans

(74) USENER, *De Stephano Alexandrino*, p. 293.

(75) J. BEAUCAMP, R. C. BONDOUX, J. LEFORT, M.-F. ROUAN-AUZÉPI, I. SORLIN, *La Chronique Pascale : le temps approprié*, dans *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au*

une symbolique et une propagande impériales supposées ⁽⁷⁶⁾, il serait autrement exposé que relégué à la fin du cours astronomique de Stéphanos ! Héraclius, « élève peu doué de Stéphanos ⁽⁷⁷⁾ », s'est seulement distingué par quelques scolies et par des recherches élémentaires de chronologie, qui se sont ensuite greffées au manuel de notre savant.

Université Catholique de Louvain,
Institut Orientaliste.

Jean LEMPIRE.
jean.lempire@uclouvain.be

SUMMARY

The astronomical commentary of Stephanus of Alexandria (ca 619) is an important marker in the history and the transmission of Ptolemy's *Handy Tables*. Following the example of the *Small Commentary* of Theon of Alexandria, Stephanus however adjusts the tables and the astronomical data to the geographical coordinates of Byzantium. The treatise presents a problem of attribution because it's anonymous in most manuscripts. The text shows also small additions from the emperor Héraclius I^{er}. We are preparing a critical edition of the commentary. These study presents several results of our work.

Moyen Âge (IX-XIII^e siècles), Paris 9-12 mars 1981 (Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique), Paris, 1984, p. 465.

(76) *Ibidem*, pp. 463-466.

(77) MOGENET, *Les scolies astronomiques*, p. 91.

DER BEGRIFF DES SCHÖNEN IN DER PHILOSOPHIE PLETHON'S

Georgios Gemistos, besser bekannt als Plethon, ist unbestritten eine der bedeutendsten Gestalten der byzantinischen Geistesgeschichte. Seine Rolle als geistiger Vermittler zwischen Byzanz und der italienischen Renaissance ⁽¹⁾, seine Parteinahme für Platon gegen Aristoteles ⁽²⁾, der ethische Tenor seiner Philosophie ⁽³⁾, das in vielen Hinsichten noch rätselhafte Pantheon ⁽⁴⁾, das er entworfen hat, um seinen kosmologischen und ontologischen Ansichten den Ausdruck zu verleihen, sowie auch der gesamte Bereich der von ihm entworfenen neo-

(1) Vgl. A. BERGER, *Plethon in Italien*, in E. KONSTANTINOU (Hrsg.), *Der Beitrag der byzantinischen Gelehrten zur abendländischen Renaissance des 14. und 15. Jahrhunderts* (Philhellenische Studien, 12), Frankfurt am Main, 2006, S. 79-89 mit weiterführender Literatur.

(2) B. LAGARDE, *Le 'De Differentiis' de Pléthon d'après l'autographe de la Marcienne*, in *Byz.*, 43 (1973), S. 312-343. Vgl. auch J. W. TAYLOR, *Georgius Gemistus Pletho's Criticism of Plato and Aristotle*, Menasha, Wis., 1921.

(3) Vgl. z.B. L. C. BARGELIOTES, *Pletho's Philosophy of Ethics*, Dissertation, Emory University, 1974. Grundlegende Einführung in B. TAMBRUN-KRASKER (Hrsg.), *Γεωργίου Γεμιστού Πλήθωνος Περὶ ἀρετῶν: Georges Gémiste Pléthon Traité des vertus* (Corpus Philosophorum Medii Aevi, Philosophi Byzantini, 3), Athen, 1987.

(4) Der erste Versuch, eine umfassende philosophische Interpretation des plethonischen Pantheons zu erarbeiten, stammt von F. SCHULTZE, *Georgios Gemistos Plethon und seine reformatorischen Bestrebungen*, I, Jena, 1874 (= Leipzig, 1975 [Subsidia Byzantina, 9]), S. 147-184. In Anlehnung an K. FISCHER, *System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre*, Heidelberg, 18652 versucht er die Götterwelt Plethons als eine „Spezifikation des Begriffs“ zu deuten (S. 158f.). Ein entscheidender interpretatorischer Schritt nach vorne ist B. TAMBRUN-KRASKER, *Pléthon, le retour de Platon*, Paris, 2007, S. 145-168 gelungen, die in sorgfältiger Analyse die Unterschiede zu Proklos' Götterwelt herausgearbeitet hat. Vgl. auch den Beitrag von L. COULOUBARITSIS, *Prolegomena zur Kosmologie Plethons*, in W. BLUM und W. SEITTER (Hrsg.), *Georgios Gemistos Plethon (1355-1452). Reformpolitiker, Philosoph, Verehrer der alten Götter* (Tumult. Schriften zur Verkehrswissenschaft, 29), Zürich, 2005, S. 69-76.

paganen Religion⁽⁵⁾ sind bereits Gegenstand zahlreicher Untersuchungen. Ein Aspekt seiner Philosophie ist jedoch bis jetzt weitgehend unberücksichtigt geblieben. Die vorliegende Arbeit setzt sich als Ziel, die ästhetische Theorie Plethons in ihren Grundzügen zu rekonstruieren.

Die Vorarbeiten

Im 5. Kapitel seiner *Kleinen Geschichte der Byzantinischen Ästhetik*⁽⁶⁾ gibt V. Byčkov eine Übersicht über die ästhetischen Theorien im 14. und 15. Jahrhundert. Der russische Ästhetologe bespricht die Ansichten Plethons neben und im Zusammenhang mit denen vieler anderer Vertreter des byzantinischen Humanismus wie z.B. Joseph Rhakendytes, Theodoros Metochites, Nikephoros Blemmydes und Nikephoros Gregoras. Er bietet keine detaillierte Analyse der Plethonischen Philosophie, sondern hebt einzelne Aspekte seines Werkes hervor, die beweisen, dass die Schönheit der sichtbaren Welt ins Zentrum seines Interesses fiel. Byčkov erwähnt an mehreren Stellen die „ontologisch-ästhetische Weltkonzeption“ Plethons und weist darauf hin, dass die geschaffene Welt Plethons ein unermessliches und vollkommenes Kunstwerk sei. Zeus habe die Welt nach den Gesetzen der Kunst geschaffen, unter welchen die der Vollkommenheit und der Schönheit an der ersten Stelle stehen (S. 340). Er vergleicht die neo-pagane Ontologie Plethons mit der christlichen Ontologie und kommt zu dem Schluss, dass die ästhetischen Motive bei Plethon stärker präsent sind als in der christlichen Ontologie. Zugleich stellt er fest, dass die Ästhetik Plethons sich wenig von der Ästhetik des christlichen Neuplatonismus unterscheidet (S. 342). Ferner sieht Byčkov in Plethon einen ‚Restaurator‘ der antiken Ästhetik vor dem Neuplatonismus: die Plethonische Auffassung des Schönen stehe im Gegensatz zu der ‚patristischen‘ Auffassung der Ästhetik, die sich hauptsächlich um den Begriff des Erhabenen (und daher auch Unendlichen, Unbegrenzten, und vor allem dem Rezi-

(5) Vgl. den Beitrag von J. SIGNES CODONER, *Die plethonische „Religion“*, in BLUMSEITTER, *Georgios Gemistos Plethon*, S. 91. Der „liturgische“ Kalender Plethons wurde von M. V. ANASTOS, *Pletho's Calendar and Liturgy*, in *DOP*, 4 (1948), S. 183-305 eingehend untersucht.

(6) V. V. BYČKOV, *Малая история византийской эстетики*, Kiev, 1991, S. 333-395.

pienten nicht Zugänglichen) entwickelte⁽⁷⁾. Plethon versuche, zumindest implizit – so lautet die These Byčkovs – das Schöne wieder vom Erhabenen zu trennen (S. 360).

Die Positionierung Plethons auf der Seite der byzantinischen Humanisten, von denen viele in scharfer Opposition zu den Lehren des Gregorios Palamas standen, ist ohne Zweifel richtig. Ferner ist es auch das große Verdienst Byčkovs, auf die Rolle des Unbegrenzten in der plethonischen Definition des Schönen mit Nachdruck hingewiesen zu haben (S. 360f.); ob jedoch die Gleichsetzung dieses Begriffs mit dem Erhabenen, die er vorschlägt, anhand des Plethonischen Textes zu beweisen ist, wird sich erst im Laufe dieser Untersuchung herausstellen.

Katsafanas⁽⁸⁾ stellt Plethon in den größeren Kontext der italienischen und der byzantinischen Renaissance. Indem er in breiten Zügen auf die Entwicklung im Bereich der Kunst in Italien vom 13. bis zum 17. Jahrhundert einerseits und auf der Peloponnes vor und zur Lebenszeit Plethons andererseits hinweist, suggeriert er eine mögliche Verbindung zwischen Plethon und dem „Geist seiner Zeit“, zu dem sowohl eine neue Kunstpraxis als auch eine neue Kunstauffassung gehörten. Die Entwicklung einer solchen Fragestellung (Was dachte Plethon über die zeitgenössische Kunst?) ist in der Tat faszinierend. Die Antwort fällt jedoch entscheidend weniger ergiebig aus, als es die Frage erwarten lässt. Der Verfasser muss bei der *circumstantial evidence* stehen bleiben, weil die Plethonischen Texte selbst sehr wenige Hinweise darauf enthalten, dass Plethon sich für die Kunstpraxis seiner Zeit interessierte⁽⁹⁾. Die Tatsache, dass Plethon die Schönheit der italienischen Prinzessin Cleope Malatesta preist, kann nur in einem sehr eingeschränkten Umfang als ein Beweis für seine Sensibilität dem Schönen und der Kunst gegenüber genommen werden (vgl. aber dazu die Meinung des

(7) Vgl. dazu die vor kurzem erschienene Arbeit über das Erhabene bei Dionysios Ps.-Areopagites: Chr. PÖPPERL, *Auf der Schwelle: Ästhetik des Erhabenen und negative Theologie: Pseudo-Dionysius Areopagita, Immanuel Kant und Jean-François Lyotard*, Würzburg, 2007.

(8) Vgl. D. G. KATSAFANAS, *Τό πρόβλημα της αισθητικής μορφής στον Πλήθωνα*, in *Βυζαντινά μελέται*, 3 (1991), S. 299-349.

(9) Dies hatte bereits Chr. M. WOODHOUSE, *George Gemistos Plethon: the last of the Hellenes*, Oxford, 1986, p. xi festgestellt: „Gemistos had little interest in the arts“.

Verf. auf S. 316f. und in Summary auf S. 349). Ferner referiert der Verf. die ästhetischen Positionen mehrerer bedeutender Philosophen von Platon bis Kant. Er positioniert dann die Theorie des Schönen aus dem 11. Kapitel des 3. Buches der Plethonischen *Gesetze* (vgl. unten) in diesen „globalen“ ästhetischen Referenzrahmen und kommt zu dem Schluss, dass die Plethonischen Ansichten über Kunst nicht formalistisch waren, da sie eher auf einem „internen Kanon“ gründeten (S. 349).

Signifikanterweise sucht der Verfasser die Plethonische Ästhetik vor allem in der Welt der Kunst (neue Kunstpraxis der Renaissance) und in der weiblichen Schönheit (Cleope Malatesta). Doch die mittelalterliche Ästhetik (zu der Plethon hinzurechnen ist, auch wenn er in der Zeit der Frührenaissance gelebt hatte) kennt diese Einengung nicht. Ein „Kunstwerk“ oder ein schöner menschlicher Körper sind keine privilegierten Orte, an denen sich das Schöne zeigt. Das Schöne offenbart sich an jedem Seienden und die Ästhetik ist aus der genauen Analyse der Ontologie zu gewinnen.

Die Theorie des Schönen

Die Schönheit und die Harmonie des Universums werden in den *Gesetzen* an zahlreichen Stellen immer wieder betont. Die Schöpfung des Zeus als Ganzes sei die schönste und beste (100.12-14)⁽¹⁰⁾; das Universum (διάκοσμος) sei ewig und erfüllt von Schönheit (50.9); ihm wohne die Einheit und die Harmonie inne (150.12-16). Die Beispiele ließen sich leicht vermehren.

Das wichtigste Material für die Rekonstruktion der Plethonischen Theorie des Schönen jedoch stammt aus einer Stelle des Traktats *De virtutibus*⁽¹¹⁾ und vor allem aus einem inhaltlich damit zusammenhängenden Abschnitt aus dem dritten Buch der *Gesetze*.

(10) Der Text der *Gesetze* wird zitiert nach: Ch. ALEXANDRE und A. PELLISSIER (Hrsg.), *Pléthon Traité Des Lois, ou recueil des fragments, en partie inédits, de cet ouvrage, texte revu sur les manuscrits, précédé d'une notice historique et critique, et augmenté d'un choix de pièces justificatives, la plupart inédites*, Paris, 1858.

(11) Text von TAMBRUN-KRASKER, Γεωργίου Γεμιστού Πλήθωνος Περὶ ἀρετῶν und die deutsche Übersetzung in BLUM - SEITTER, *Georgios Gemistos Plethon*.

In *De virtutibus* bildet die Tugend der Großzügigkeit (ἐλευθεριότης) die Unterkategorie der Mäßigung (σωφροσύνη). Bei seiner Analyse dieser Tugend betrachtet Plethon die Frage, wofür man das Geld ausgeben sollte, wie folgt:

Ἐξῆς δὲ ἐλευθεριότης ῥᾶον ἤδη ἐγγίγνοιτ' ἄν, τῷ ταύτας ἡσκηκότι τὰς ἀρετὰς χρήματα γὰρ τὰ μὲν ἐπὶ ἡδονῶν πορισμῶ, τὰ δ' ἐπὶ λυπῶν ἀποτροπῇ, τὰ δὲ διὰ δόξαν τινὰ σπουδάζεται. Ὁ δὲ τούτων πολλὰ μεμελετηκῶς ὀλιγωρεῖν, ἦττον ἂν καὶ χρημάτων δέοιτο, ἀπὸ μὲν τῶν εὐποριστότερων τὰ ἀναγκαῖα τῷ βίῳ ἀποδιδούς, σὺν εὐτελείᾳ δὲ ἐκ τῶν ἐνότων φιλοκαλῶν, καὶ ταύτη τοι τὸ ἐν ταῖς ὕλαις κάλλος ξυγγενές πη ὄν προσαιρούμενος καὶ οὐκ ἀπαξιῶν, δεδιῶς γε μὴν μὴ μείζω τῆς ἀξίας σπουδῆν περὶ αὐτὸ ποιούμενος, λάθῃ τὸ οἰκεῖον τὸ ἐν τῇ ψυχῇ, ἀτιμότερόν τε καὶ φαυλότερον ἀποφαίνων.

In einem, der in den bereits besprochenen Tugenden schon geübt ist, kann nun als nächste die Großzügigkeit entstehen: Geld wird ja für den Erwerb von Lust, für die Abwehr von Leid und wegen des Ansehens begehrt. Also wird einer, der sich schon erfolgreich bemüht hat, derartige Dinge gering zu schätzen, auch weniger Geld benötigen, indem er einerseits seinen notwendigen Lebensunterhalt mit eher leicht zu beschaffenden Dingen bestreitet, andererseits mit Schlichtheit aus den gebotenen Möglichkeiten schöpft, Schönes zu genießen. Auf diese Weise kann er sich die materielle Schönheit, die ja in gewisser Weise verwandt ist, dazunehmen und muß sie nicht verurteilen, wobei er freilich immer fürchten muß, dieser einen größeren Wert beizumessen, als ihr entspricht, und dabei unbemerkt die eigentliche Schönheit, die in der Seele liegt, als weniger wert und geringer darzustellen. (Übersetzung aus BLUM - SEITTER, *Georgios Gemistos Plethon*, S. 30)

In der gerade zitierten Passage rät Plethon dazu, einerseits das Lebensunterhalt mit leicht zu beschaffenden Lebensmitteln zu bestreiten und andererseits mit Mäßigung die einem zur Verfügung stehenden Mittel zu gebrauchen, um Schönes zu genießen. Während der Akzent sicherlich auf dem „nicht zu viel“ in den beiden Bereichen liegt, ist seine Einstellung der φιλοκαλία gegenüber für unsere Untersuchung äußerst interessant. Aus der Passage geht hervor, dass Plethon die

materielle Schönheit⁽¹²⁾ keineswegs verachtet, sogar dazu rät, sie nicht zu missachten (οὐκ ἀπαξιῶν)⁽¹³⁾. Er ist der Ansicht, dass die materielle Schönheit der Schönheit der Seele verwandt ist. Im letzten Satz verbindet er ein leichtes *caveat* mit der Reflexion über die Abstufung des Schönen: man solle die relative Stellung der materiellen Schönheit der geistigen gegenüber nicht vergessen und der ersteren keinen ihr unangemessen großen Vorzug geben⁽¹⁴⁾.

Plethon kommt auf die Themen, die er in dem Traktat *De virtutibus* in kurzer Form dargelegt hatte, in ausführlicherer Form im dritten Buch der *Gesetze* zu sprechen⁽¹⁵⁾. Aus der erhaltenen Inhaltsangabe zu diesem

(12) Seine Wortwahl hier (τὸ ἐν ταῖς ὕλαις κάλλος, das Schöne in der Materie, wobei das Wort *Stoff, Materie* im Plural steht) deutet eher auf die schönen Artefakte hin.

(13) Diese Bemerkung gab Fr. MASAL, *Pléthon et le platonisme de Mistra*, Paris, 1956, S. 255 Anlass, in Plethon einen reichen Renaissance-Fürsten und Mäzen zu sehen: „La libéralité de Pléthon est donc celle de l'homme de goût, de l'aristocrate suffisamment dégagé des besoins matériels pour pouvoir employer une partie de ses ressources à satisfaire son amour du beau. C'est la libéralité de l'artiste ou du mécène de la Renaissance, non pas celle du chrétien médiéval ni, non plus, celle du philanthrope moderne.“ Vgl. auch den Roman von Alexandros Papadiamantis *Ἡ γυφτοπούλα*, in dem Plethon als ein reicher Kunstsammler, umgeben von den antiken Statuen und Kunstwerken, dargestellt wird.

(14) Vgl. auch TAMBRUN-KRASKER, *Γεωργίου Γεμίσιου Πλήθωνος Περὶ ἀρετῶν*, S. 97, die diese Passage kommentierend, die plethonische Auffassung der Schönheit mit der des Plotins vergleicht. Wie Plotin sehe Plethon eine Verwandtschaft zwischen der materiellen und der intelligiblen Schönheit. Ähnlich wie Plotin betrachte Plethon die materielle Schönheit als einen ersten Schritt in Richtung auf die ideelle Schönheit und warne davor, sich in der Schönheit der materiellen Welt zu vergessen. In Gegensatz zu Plotin jedoch verlange Plethon nicht, auf dem Weg der zunehmenden Reinigung der Seele, die materielle Schönheit der Dinge hinter sich zu lassen. Plethon würde niemals behaupten, die ästhetische Kontemplation verunstalte die Seele. Er insistiere lediglich auf dem hierarchischen Unterschied zwischen dem intelligiblen und dem materiellen Bereich, der sich darin manifestiert, dass die materielle Schönheit niemals um ihrer selbst willen wahrgenommen wird, sondern immer nur als die Nachahmung der intelligiblen Schönheit.

(15) Die Entsprechung des 3. Buches der *Gesetze* und *De virtutibus* wurde bereits von MASAL, *Pléthon*, S. 402f. bemerkt. Im allgemeinen über die Komposition des 3. Buches in seiner Relation zu *De virtutibus* in TAMBRUN-KRASKER, *Γεωργίου Γεμίσιου Πλήθωνος Περὶ ἀρετῶν*, S. xxxiv f., die darauf hinweist, dass die Datierung des Traktats *De virtutibus* problematisch bleibt. Ein wichtiger

Werk wissen wir, dass das Kapitel 10., das nicht erhalten ist, Περὶ σωφροσύνης genannt war. Die ebenfalls nicht erhaltenen Kapitel 12 und 13, die auf das für uns relevante Kapitel 11 des 3. Buches folgen, hießen Περὶ εἰδῶν σωφροσύνης und Περὶ δυνάμεως, διὰ μέσης τῆς περὶ εἰδῶν σωφροσύνης ὑποθέσεως. Da die Passage aus *De virtutibus* Teil der Darlegung über die ἐλευθεριότης ist, die ihrerseits eine der drei Unterkategorien der σωφροσύνη darstellt, ist die Verbindung des Kapitels, das uns in Folge beschäftigen wird, mit dem bereits besprochenen Abschnitt in groben Zügen angedeutet. Sie könnte aber noch weiter präzisiert werden.

Woodhouse 1986 (wie in Anm. 9), S. 336 wollte die Verbindung des Kapitels 11 zum breiteren Kontext der σωφροσύνη aus der aristotelischen Tradition heraus erklären: „It could have been related to the theme of self-restraint in the same way as Aristotle's doctrine of the mean is to his theory of virtue.“ Jedoch ist das Heranziehen der Aristotelischen Lehre der Mesotes im Falle eines überzeugten Platonikers, wie Plethon es war, weniger plausibel. Die Aristotelische Lehre der Mesotes nämlich wurde von Plethon auf schärfste in *De differentiis* kritisiert: Das Gute, das in der Mitte zwischen zwei Extremen zu suchen sei, versteht er im Abschnitt 5 dieser Schrift⁽¹⁶⁾ nicht etwa teleologisch⁽¹⁷⁾, sondern rein quantitativ, τῷ ποσῷ, in etwa: man solle den Blitz nicht mehr und nicht weniger als notwendig fürchten. Es ist nicht verwunderlich, dass eine solche flache Auslegung der Tugenden, die jedoch in der Tradition oft anzutreffen ist (vgl. z.B. Horaz, *Epist.* 1.6.15f.), auf Protest seitens Plethons stoßen würde.

Unterschied zwischen der Behandlung der selben Themen ist außerdem dadurch zu erklären, dass *De virtutibus* für die breite Öffentlichkeit gedacht war, während die *Gesetze* für den Gebrauch im engen Kreis seiner Anhänger (*phratría*) geschrieben wurde.

(16) S. 328f. ed. LAGARDE, *Le 'De Differentiis'*.

(17) Das Gute, das die Mitte zwischen zwei Extremen einnimmt, ist gleich dem Erreichen des Telos; das Schlechte ist entweder das Zurückbleiben hinter dem, was durch das ursprüngliche Telos gefordert ist (Elleipsis, das eine Extrem), oder ein Heraustreten aus dem Bereich des Telos, über das Ziel hinaus schießen (Hyperbole, das andere Extrem). Zur aristotelischen Lehre der Mesotes vgl. U. WOLF, *Über den Sinn der Aristotelischen Mesoteslehre*, in O. HÖFFE (Hrsg.), *Aristoteles: Die Nikomachische Ethik*, Berlin, 1995, S. 83-108 mit weiterführender Literatur; vgl. auch die ältere Arbeit von H. SCHILLING, *Das Ethos der Mesotes (Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 22)*, Tübingen, 1930.

Die Verbindung der beiden Textpassagen zueinander ist zunächst auf dem breit gefassten Hintergrund der Platonischen Lehre des Maßes und der Symmetrie zu suchen. Zum Beispiel wird dieses in *Gorgias* 506e als das innere Ordnungsprinzip der Dinge beschrieben („Das in Ordnung gefügte und Organisierte ist die Arete eines jeden Einzelnen.“); für Krankheit und Gesundheit des Körpers, wie für Güte und Schlechtigkeit der Seele ist es von größter Bedeutung, ob Körper und Seele in symmetrischem oder asymmetrischem Verhältnis zueinander stehen (*Timaios* 87cd); die Verfassung soll stets die Mitte halten zwischen Monarchie und Demokratie (*Nomoi* 756e), um nur einige prominente Beispiele aus den unterschiedlichen Bereichen zu nennen.

Ebenfalls vor dem Hintergrund des Platonismus ist eine Einengung der Interpretation der folgenden Passage auf den ethischen Bereich ungerechtfertigt⁽¹⁸⁾: Im Schönen zeigt sich sowohl das Gute als auch das Wahre⁽¹⁹⁾. Τὸ καλόν ist nämlich das Hauptthema des erhaltenen Abschnitts aus dem Kapitel 11 und eben dieser Begriff verbindet die beiden Passagen miteinander. Doch wenden wir uns dem erhaltenen Text des Kapitels 11 zu.

Ἐὖ δὲ δὴ καλὸν τοῦτο ἐν μέτρῳ τε καὶ τοῖς συμμετέροις διωκτέον, καὶ ὅλως ὄρω, οὐκ ἐν ἀμετρίᾳ, οὐδέ γε τῷ ἀορίστῳ τε καὶ αἰεὶ πλείονι. Ἐκαίτοι ἀπορήσειεν ἄν τις, εἰ τὸ μᾶλλον ὄν καὶ ἄμεινον ἅμα, τί δήποτε οὐ τὸ αἰεὶ πλεόν, ἀλλὰ τὸ μὴ τὸ μέτριον ὑπερβάλλον, κάλλιον τε ἅμα καὶ ἄμεινον; Ὅτι δὴ οὐ τὸ πλήθει τε πλεόν καὶ ὄγκῳ μείζον μᾶλλον ὄν, οὐδ' ὅλως τὸ τῷ ποσῷ ὑπερβάλλον, ἀλλὰ πολὺ πρότερον τὸ πρὸς τὸ ἀνώλεθρον

¹⁸Dieses Schöne soll im Maß und in den symmetrischen [Verhältnissen] gesucht werden, und überhaupt in der Begrenzung, nicht in der Maßlosigkeit, auch nicht im Unbegrenzten und nicht im immer-Mehr. ¹⁹Man könnte sich die Frage stellen, da das mehr Seiende auch zugleich besser [ist], warum denn nicht das immer-Mehr, sondern das, was das Maß nicht überschreitet, schöner und zugleich besser sei? ²⁰Weil nicht das Mehr in

(18) So hat MASAI, *Pléthon*, S. 245 die zu untersuchende Passage ausschliesslich aus der ethischen Perspektive gelesen: „Pléthon n'a pas même parfaitement conscience du problème, il l'effleure seulement dans un chapitre des Lois (L. III, ch. xi), où il explique que le bien honnête ne se confond pas avec l'accroissement de l'être, mais est identique à la mesure, à l'harmonie“.

(19) Vgl. z.B. W. BEIERWALTES, *Marsilio Ficinos Theorie des Schönen im Kontext des Platonismus* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Jg. 1980, Abh. 11, 17), Heidelberg, 1980.

εὖ μᾶλλον πεφυκός. Ἐὖ δὲ μᾶλλον πέφυκε πρὸς τὸ ἀνώλεθρον τὸ ἐν τε καὶ μᾶλλον ἠνωμένον. Ἐμᾶλλον δ' ἠνωται ἀπλοῦν μὲν συνθέτου, οὐμμετρον δ' ἀουμμέτρον, τὰ τε ἀνάλογον ἔχοντα τῶν οὐκ ἀνάλογον ἔχόντων. Ἐτὸ γὰρ αὐτὸ μέτρον, λόγος τε ὁ αὐτός, κοινὰ γιγνόμενα, τὰ τε μετρούμενα, τὰ τε ἀνάλογον ἔχοντα ὡς μάλιστα ἐνοῖ. Ἐτὰ δὲ μήτε ἐκ συμμετέρων τῶν ἑαυτῶν μερῶν, ἢ που ἀνάλογον ἔχόντων, μήτε πρὸς ἃ αὐτὰ τέτακται, καὶ ὡνπερ μέρη καὶ αὐτὰ ὄντα τυγχάνει, μετρίως ἔχοντα, ἄτε δὴ οὐδ' ἠνωμένα, πλείστον ἤδη καὶ τοῦ ἀνωλέθρου ἀποπίπτει. ἘΔιὰ ταῦτα ἐν μέτρῳ τε αἰεὶ καὶ ὄρω τὸ μᾶλλον τε ὄν καὶ ἅμα κάλλιον τε καὶ ἄμεινον, οὐ τῷ αἰεὶ τε πλείονι καὶ ὅλως ἀορίστῳ. Καὶ περὶ μὲν τούτου ἐς τοσοῦτον.

Hinblick auf die Menge und das Größere in Hinblick auf die Größe das mehr Seiende ist, noch überhaupt das durch das wieviel Übertreffende, sondern das, was auf das Unvergängliche mehr ausgerichtet ist. ἘDas, was auf das Unvergängliche mehr ausgerichtet ist, ist das Eine und das mehr Vereinte. ἘMehr vereint ist das Einfache als das Zusammengesetzte, das Symmetrische als das Unsymmetrische, die proportionalen [Dinge] als die unproportionalen. ἘDenn das Maß selbst und die Proportion selbst werden das Gemeinsame, das die maßvollen und proportionalen [Dinge] am meisten vereint. ἘDie [Dinge], die weder auf Grund der Proportion der eigenen Teile, die sich z.B. symmetrisch zu einander verhalten, noch in Bezug auf die [Dinge], zu welchen sie in einem Verhältnis stehen, und dessen Teile auch sie selbst gewissermaßen ausmachen, symmetrisch sind, und insofern als sie auch nicht vereint sind, entfernen sich am meisten von dem Unvergänglichen. ἘDeswegen [liegen] das mehr Seiende und zugleich auch das Schönerer und das Bessere immer im Maß und in der Begrenzung, nicht in dem immer-Mehr und im gänzlich Unbestimmten. Soweit darüber⁽²⁰⁾.

(20) Die französische Übersetzung dieser Passage kann in ALEXANDRE - PELLISIER, *Pléthon Traité Des Lois*, S. 87f., die spanische in F. L. LISI und J. SIGNES CODOÑER, *Tratado sobre las leyes. Memorial a Teodoro* (Colección clásicos del pensamiento, 111, 47), Salamanca, 1995, die russische in I. P. MEDVEDEV, *Византийский гуманизм XIV-XV в.*, Sankt Peterburg, 1997² konsultiert werden.

Im ersten Teil des Satzes (1) definiert Plethon das Schöne durch das Maß und die Symmetrie⁽²¹⁾. Im darauffolgenden zweiten Teil präzisiert er seine seit der Antike durchaus weit verbreitete Definition, indem er diese durch eine kontrastierende Bemerkung ergänzt. Die Tatsache, dass er das Maß und die Symmetrie in einen Gegensatz zu dem Unbegrenzten und dem „immer Mehr“ bringt, verweist in den gedanklichen Kontext des platonischen *Philebos*⁽²²⁾.

(21) Es würde den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen, wollte man die Implikationen dieser ästhetischen Kategorie auch nur cursorisch ansprechen (man denke z.B. an die Pythagoräer, Platon, Aristoteles, Plotin, Sextus Empiricus, Ptolemaios, Basileios den Großen). Wenn in der Übersetzung und im folgenden das Wort Symmetrie Verwendung findet, dann natürlich nicht in der engen Bedeutung ‚spiegelbildliche Gleichheit‘, sondern als ein Äquivalent der griechischen συμμετρία (Verhältnismäßigkeit, Ebenmaß, Gleichmäßigkeit usw.). Vgl. A. SCHMITT, *Symmetrie und Schönheit. Plotins Kritik an hellenistischen Proportionslehren und ihre unterschiedliche Wirkungsgeschichte in Mittelalter und Früher Neuzeit*, in V. LOBSIEN und V. OLK (Hrsg.), *Neuplatonismus und Ästhetik: zur Transformationsgeschichte des Schönen (Transformationen der Antike, 2)*, Berlin [u.a.], 2007, S. 59-84.

(22) Die Frage, ob Plethon direkten Zugriff auf Text des *Philebos* hatte oder ob seine Kenntnisse dieses platonischen Dialogs lediglich aus der „zweiten Hand“ (d.h. aus der neuplatonischen Tradition) stammten, kann definitiv beantwortet werden. Vgl. Chr. BROCKMANN, *Die handschriftliche Überlieferung von Platons Symposium (Serta Graeca, 2)*, Wiesbaden, 1992, S. 126: „Den Marcianus 189, der ins 14. Jh. zu datieren ist, hat Bessarion wahrscheinlich von seinem Lehrer Georgios Gemistos Plethon ... übernommen. Denn bei meinen Untersuchungen am Original ... konnte ich Plethon als Annotator des Marcianus 189 identifizieren. Eine nicht unbeträchtliche Anzahl von Marginalien, größtenteils Ergänzungen von Lücken, und interlinearen Korrekturen von seiner Hand finden sich insbesondere zu den Dialogen *Parmenides*, *Protagoras* und *Philebos*, jedoch nicht zum *Symposium*. Die genannten drei Dialoge aber scheint Plethon in dieser Handschrift durchgearbeitet zu haben. In einer Randbemerkung zu *Protagoras* 358a-c etwa beurteilt und berichtigt er die platonische Argumentation mit einem ausdrücklichen Hinweis auf den *Philebos*.“ Vgl. auch die interessante Arbeit von F. PAGANI, *Damnata verba: censure di Pletone in alcuni codici platonici*, in *BZ*, 102 (2009), S. 167-202, der die Art der Plethonischen Korrekturen in anderen platonischen Texten untersucht, leider jedoch nicht in *Philebos*. Während die Entdeckung von Brockmann das Interesse Plethons an *Philebos* beweist, so tragen die Marginalien selbst relativ wenig zum Verständnis der plethonischen Auffassung dieses platonischen Dialogs bei. Der Text der meisten Marginalien kann in F. DE FOREST ALLEN, *Scholia Platonica. Contulerunt atque investigaverunt Fredericus de Forest Allen, Ioannes Burnet, Carolus Pomeroy*

Ausgehend von der Frage nach dem Verhältnis von Lust (ἡδονή) und Erkenntnis (auch Vernunft) (ἐπιστήμη, νοῦς) zu dem Guten (ἀγαθόν) in 20a ff. entwickelt Platon in diesem Dialog eine Ontologie, in der vier Gattungen des Seins, nämlich das Unbegrenzte (τὸ ἀπειρον)⁽²³⁾, die Grenze (τὸ πέρας), die Mischung aus diesen zwei (τὸ μεικτὸν ἐκ τούτων ἀμφοῖν) und die Ursache dieser Mischung (ἡ αἰτία) unterschieden werden (23a-27)⁽²⁴⁾. Platon erkennt das Unbegrenzte an den Empfindungen, welche Bestimmungen darstellen, deren unendliche Steigerbarkeit keinen Abschluss kennt⁽²⁵⁾. Das Heranziehen des *Philebos* für die Rekon-

Parker. *Omnia recognita praefatione indicibusque instructa edidit Guilielmus Chase Greene, Haverfordiae, Penns., 1938, S. 50-55 konsultiert werden. (Vgl. auch die Vorarbeiten von J. Ph. SIEBENKEES und J. A. GOEZ (Hrsg.), *Anecdota graeca e praestantissimis italicarum bibliothecarum codicibus*, Norimberga, 1798 und D. RUHNEN (Hrsg.), *Scholia in Platonem*, Lugduni Batavorum, 1800.*

(23) Zum Unbegrenzten in der platonischen Tradition vgl. C. J. DE VOGEL, *La théorie de l'apeiron chez Platon et dans la tradition platonicienne*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 149 (1959), S. 21-39. Zur Frage nach dem Verhältnis zwischen der Materie und dem Unbegrenzten vgl. H. DÖRRIE und M. BALTES (Hrsg.), *Die philosophische Lehre des Platonismus: einige grundlegende Axiome: platonische Physik (im antiken Verständnis)*, I, Bausteine 101 - 124: Text, Übersetzung, Kommentar, Stuttgart - Bad Cannstatt, 1996, S. 448f.

(24) Die fünfte Gattung, über die sich Platon im weiteren Verlauf dieses vielschichtigen und inhaltlich dichten Dialogs auf unterschiedlicher Weise äußert, spielt im Zusammenhang mit der zu kommentierenden Stelle aus Plethon keine Rolle und wird daher hier außer Acht gelassen.

(25) Die Lust gehört zur Gattung des Unbegrenzten, die Vernunft zur Gattung der Grenze. In 31b-55a folgt die Analyse der unterschiedlichen Arten der Lust; in 55d-59d werden die Arten der Vernunft und der Erkenntnis betrachtet. Bevor Platon zu der „Mischung“ der beiden übergehen kann, berührt er zwei weitere Punkte. In 59c-61e wählt er aus dem Bereich der Erkenntnis all das aus, was „auf das weder Werdende noch Vergehende, sondern einerlei und auf gleiche Weise immer Seiende“ ausgerichtet ist. [vgl. auch die plethonische Formulierung im Satz (3)] Von den unterschiedlichen Arten der Lust werden in 63e-64a nur die wahren und reinen ausgewählt. Nun geht Platon zu der Ursache der Mischung über. Hier wird auch die Bedeutung des Dialogs für die Ästhetik deutlich: „Das, was immer für eine Mischung kein Maß und an der Natur des Abgemessenen keinen Teil hat, notwendig das Gemischte sowohl als auch zuerst sich selbst verdirbt. Denn eine solche kann man ja gar nicht eine ordentliche Mischung nennen, sondern sie ist jedesmal in Wahrheit nur ein unordentlich zusammengewehrtes Wehe für alle, denen sie zukommt. ... Jetzt also entflieht uns wieder das Wesen des Guten in die Natur des Schönen. ... Wenn wir also nicht in einer Form das Gute auffangen können, so wollen wir es

struktion der Plethonischen Theorie des Schönen wird helfen, eine Verbindung zwischen der Ästhetik und der Plethonischen Ontologie und Theorie der Materie zu etablieren (dazu mehr unten) und präzisiert zugleich die Verbindung zu *De virtutibus*.

Die rhetorische Frage im Satz (2) setzt den Begriff des mehr Seienden („ontologischer Komparativ) in Verbindung mit der bereits im ersten Satz erfolgten Definition des Schönen. Dass das Schönerer mit dem Besseren und dem mehr Seienden gleichzusetzen ist, nimmt Plethon als eine Selbstverständlichkeit an. In der Tat bedeutet seit Parmenides und Plato das Sein im wesentlichen die Bestimmtheit. Besonders in der neuplatonischen Tradition wird die Graduierbarkeit des Seins betont⁽²⁶⁾. Alles Seiende nimmt an dem eigentlichen Sein Anteil. Je weiter ein einzelnes Seiendes sich von der Quelle alles Seins (dem Einen oder Gott) entfernt, desto weniger seiend ist es und umgekehrt. Genauer gesprochen, das Mehr oder Weniger an Bestimmtheit macht die „Entfernung“ eines einzelnen Seienden von Gott aus. Doch die Definition des Schönen in Abgrenzung von dem immer Mehr, auf die Plethon großen Wert legt, könnte in Verbindung mit dem „mehr Seienden“ missverständlich wirken.

Ein mögliches Missverständnis versucht Plethon im Satz (3) zu vermeiden, indem er hier die Bedeutung des ontologischen Komparativs erklärt. Das mehr Seiende bedeute nicht das Mehr im Hinblick auf die Größe oder Menge und überhaupt keine Quantität, die ihrer Grenze gegenüber indifferent wäre und immer größer werden könnte, sondern das graduierbare Begrenztsein, bzw. das graduierbare „Ausgerichtetsein auf das Unvergängliche“⁽²⁷⁾.

in diesen dreien zusammenfassen: Schönheit und Verhältnismäßigkeit und Wahrheit, und wollen sagen, da diese als eines mit Recht als Ursache angesehen werden können dessen, was in der Mischung ist, und da um dieses als des Guten willen sie auch eine solche geworden ist.“ (64e-65a) Übersetzung von F. Schleiermacher.

(26) Vgl. J. HALFWASSEN, *Schönheit und Bild im Neuplatonismus*, in LOBSIEN - OLK, *Neuplatonismus und Ästhetik*, S. 43-57, hier S. 47: „Die Stufen des Schönen koinzidieren dabei mit den Stufen der Einheit und den Stufen des Seins. Die Stufung des Schönen erweist sich als ein eminenterer Fall des ontologischen Komparativs. Je schöner etwas ist, desto ‚seiender‘ (μᾶλλον ὄν) und desto einheitlicher ist es auch. Denn schön und seiend ist etwas ja aufgrund seines Einheitscharakters und im Maße seiner Einheitlichkeit.“

(27) Plethon verwendet hier das Wort ἀνώλεθρον. Dieses Wort kommt bereits im platonischen Corpus ca. 15 Mal vor; die meisten Belege in Plato

Dieser letztere Ausdruck bedarf einer weiteren Erklärung, die Plethon im darauffolgenden Satz (4) unternimmt. Der Zusammenhang einzelner Argumente wird deutlich, wenn man eine Eigenschaft der von Plethon hier verwendeten Terminologie expliziert, die in der Übersetzung unterzugehen droht, während sie im Originaltext maßgeblich zum Verständnis des Zusammenhangs zwischen den einzelnen Termini beiträgt. Das Wort μᾶλλον (mehr) modifiziert nämlich die Wörter ὄν (das Seiende), πεφυκὸς πρὸς (ausgerichtet auf, geschaffen nach) und ἡνωμένον (vereint). Der Leser des Originaltextes erfasst sofort die Reihe „mehr Seiendes“, „mehr auf das Unvergängliche ausgerichtet“ und „mehr vereint“ als eine Kette von synonymen Ausdrücken. Deren inhaltliche Gleichsetzung macht hier die Plethonische Erklärung aus. Im Satz (4) wird also das mehr Ausgerichtetsein auf das Unvergängliche als das Mehr an Einheit erklärt, wobei Plethon unter der Einheit die innere Struktur bzw. die Bestimmung des Seienden versteht.

Indem er im Satz (5) sein Verständnis der Einheit darlegt, integriert er in seine Definition des Schönen einen weiteren, bereits in dem ersten Satz erwähnten Aspekt, nämlich die Symmetrie. Das Einfache sei mehr vereint (man könnte auch sagen „einheitlicher“) als das Zusammengesetzte, das Symmetrische als das Asymmetrische, die proportionalen als die unproportionalen Gegenstände. Mit diesem Satz ist Plethon in seiner Definition des Schönen gegenüber dem Satz (1) einen Schritt weiter gekommen: Dadurch, dass er das Einfache, das Zusammengesetzte und das Proportionale unter die Einheit subsumiert, verankert er diese Begriffe an einer bestimmten Stelle in seinem System.

Das Verhältnis zwischen der Einheit und der Symmetrie wird im folgenden Satz (6) präzisiert: das Maß oder die Proportion sei das Gemeinsame, das die symmetrischen „Dinge“ vereint. Man könnte diesen Gedanken an Beispiel der Zahlen illustrieren. Z.B. ist $8/4$ gleich $4/2$, denn

stammen aus *Phaidon*, wo es dem Thema des Dialogs entsprechend meistens in Verbindung mit ἀθάνατον vorkommt. Für den Gebrauch in unserem Zusammenhang ist jedoch die folgende Stelle aus *Timaios* von Bedeutung (52a): τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων ὁμολογητέον ἓν μὲν εἶναι τὸ κατὰ ταῦτα εἶδος ἔχον, ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον, ... (Verhält es sich aber hiermit also, so muß zugestanden werden, das eine sei die stets auf dieselbe Weise sich verhaltende Art, un erzeugt und unvergänglich, ...). Im derzeit edierten plethonischen Corpus kommt dieses Wort ca. 18 Mal vor, meistens in der Bedeutung, unvergänglich, unsterblich‘.

die Zahl zwei ist das Gemeinsame, das die beiden vereint. Zwar deutet nichts in dem Text daraufhin, dass Plethon hier in erster Linie an die Zahlenverhältnisse denkt, doch ist diese Interpretation angesichts der Bedeutung der Zahlen für die Platonische Auffassung der Symmetrie⁽²⁸⁾ durchaus plausibel.

Im Satz (7) wird das Verhältnis von Einheit und Symmetrie negativ ausgedrückt: das Fehlen der Symmetrie, sei es im Verhältnis der Teile zu einander, sei es der Teile zum Ganzen sei gleich dem Fehlen der Einheit. Dies wiederum deutet auf die „Entfernung“ von dem Unvergänglichen.

Im letzten Satz (8) dieses allem Anschein nach vollständig erhaltenen Abschnitts⁽²⁹⁾ kann Plethon seine Definition des Schönen als erwiesen präsentieren. Er wiederholt daher die Definition aus Satz (1), um den inneren Zusammenhang zwischen dem Begriff des Schönen, der Begrenzung, dem mehr Seienden, dem Unbegrenzten und dem immer-Mehr zu betonen.

Derselbe Gegensatz zwischen dem Unbegrenzten und der Grenze begegnet an einer höchst signifikanten Stelle im Plethonischen philosophischen System. Wie mehrere Neuplatoniker vor ihm, hat Plethon seine philosophischen Lehren in der Gestalt eines antiken Pantheons präsentiert. Mehrere erhaltene Kapitel aus den *Gesetzen*, einschließlich der Hymnen und Ansprachen an die Götter, erlauben eine Rekonstruktion der ontologischen Ansichten des Philosophen. Im Gegensatz zu der Behauptung seines Erzfeindes Gennadios Scholarios, der Plethon jegliche Originalität in Bezug auf sein Pantheon abgesprochen und sogar ein

(28) Vgl. z.B. *Philebos* 16d: die Zahl ist hier mit dem dritten Prinzip (d.h. mit der Mischung aus dem immer Mehr und der Grenze) gleichzusetzen. Symmetrie, Ordnung, Harmonie, auch die Gesundheit ist in *Philebos* im dritten Prinzip gegeben. Zur Beziehung zwischen Ideen und *mathematika* in der Geschichte des Platonismus vgl. H. DÖRRIE und M. BALTES (Hrsg.), *Die philosophische Lehre des Platonismus: platonische Physik (im antiken Verständnis)*, II, *Bausteine 125-150: Text, Übersetzung, Kommentar*, Stuttgart - Bad Cannstatt, 1998, S. 354-359.

(29) Der letzte Satz deutet darauf hin, dass der Abschnitt über dieses Schöne (*τὸ δὲ δὴ καλὸν τοῦτο*) vollständig überliefert ist. Die Frage muss offen bleiben, ob das Kapitel 11 vollständig überliefert ist (eher nicht, denn es beginnt abrupt) oder ob es weitere Passagen über die anderen Arten des Schönen enthielt.

Plagiat aus Proklos vorgeworfen hatte⁽³⁰⁾, zeigt eine sorgfältige Analyse seines Systems⁽³¹⁾ erhebliche Unterschiede zwischen ihm und seinen neuplatonischen Vorgängern⁽³²⁾. Mit Hilfe der Namen der alten griechischen Götter (Zeus, Poseidon, Hera, Apollon, Artemis, Dionysos, Athena u.s.w.) entfaltet Plethon ein begriffliches Universum. Die Götter (= Prinzipien) sind dort in ein streng hierarchisches System zueinander gebracht und in einem Prozess des Hervorgehens dargestellt. Die Entfaltung des Götterhimmels erfolgt mittels einer dichotomischen Trennung⁽³³⁾; ein neues Prinzip wird stets als der Gegensatz eines ihm vorhergehenden und ontologisch höher liegenden Prinzips hervorgebracht. Die erste Stelle im System, Grund und Ursache aller anderen Prinzipien, bekommt in der Plethonischen Theologie den Namen Zeus. Er ist Vater⁽³⁴⁾, Demiurg⁽³⁵⁾ und Basileus⁽³⁶⁾. Ohne einer Zwischeninstanz⁽³⁷⁾ wird von ihm Poseidon hervorgebracht, der seinerseits Hera gebiert. Als männliches und weibliches Prinzip einander entgegen gestellt und mit einander verbunden, setzen Poseidon und Hera die Entfaltung der restlichen Götter in Gang⁽³⁸⁾. Gerade an dieser Schlüssel-

(30) Vgl. den Brief von GENNADIOS SCHOLARIOS an den Exarchen Ioseph in ALEXANDRE - PELLISSIER, *Pléthon Traité Des Lois*, S. 424.

(31) Vgl. TAMBRUN-KRASKER, *Pléthon, le retour de Platon*, S. 145-187.

(32) TAMBRUN-KRASKER, *Pléthon, le retour de Platon*, S. 156. notiert folgende grundlegende Unterschiede zwischen Plethon und Proklos: die plethonische Götterhierarchie setzt viel niedriger an; die positiven Aussagen Plethons über den ersten Gott stehen im krassen Gegensatz zu der apophatischen oder negativen philosophischen (und auch von Dionysios Ps.-Areopagites zu Gregorios Palamas theologischen) Tradition des Neuplatonismus; das Plethonische System ist nicht triadisch (*mone, proodos, epistrophe*) sondern dichotomisch. Vgl. auch Anmerkung 36.

(33) Analog zu *Sophistes* 219a-221c und 221-232b; *Philebos* 16c-17a; *Phaidros* 265e.

(34) *Gesetze* 46.4, 46.27, 134.11, 152.26, 202.5, 220.12.

(35) *Ibidem* 46.5, 152.27, 170.12, 180.14, 202.5.

(36) *Ibidem* 44.22, 132.13, 152.28, 168.20, 170.13, 184.2, 202.6, 204.13.

(37) Hier liegt ein weiterer Unterschied zu Proklos, vgl. *Gesetze* 92.17, 180.13 und PROKLOS, *In Tim.* 3.12.22-30.

(38) Der Prozess der Zeugung der anderen Götter wird von Plethon in den *Gesetzen* durch mehrere Vergleiche veranschaulicht. Erstens vergleicht er die Zeugung mit der Herstellung der Bilder vermittelt Spiegel. In diesem Vergleich kommt einerseits die ontologische Abstufung (das Bild steht unter dem Urbild) und andererseits die Einheit, die Verbundenheit des Generierenden und Generierten (das Bild im Spiegel ist nur in Verbindung mit dem Gegenstand vor

stelle begegnen uns wieder die Begriffe die Grenze und das Unbegrenzte als Ursprung aller weiteren Prinzipien.

Poseidon wird in 104.13-17 wie folgt beschrieben: Τὸν μὲν γὰρ πρεσβύτατον τῶν Διὸς παίδων Ποσειδῶ, εἶδος γε ὄντα, οὐ τόδε δὴ τι, οὐδὲ τόδε, ἀλλ' αὐτὸ τὸ σύμπαντα εἶδη καθ' ἓν τε καὶ συλλήβδην περιειληφὸς γένος εἰδῶν, καὶ τοῦ τῆδε ἔργω εἶδους παντὸς αὐτὸν εἶναι μετὰ Δία τὸν αἰτιώτατον. Zunächst und zuallererst ist Poseidon also die Idee, die alle andern Ideen in sich enthält. Er wird ferner in 104.23-24 als die Aktualität beschrieben: Τὸν μὲν γὰρ ἔργω ἓν γε ἑαυτῷ ἅπαντα ἔχοντα εἶδη, καὶ τοῦ τῆδε ἔργω εἶδους παντὸς αὐτὸν γίνεσθαι αἴτιον. In der Plethonischen Theorie bringt Poseidon, die Idee der Ideen, seinen Gegenteil hervor, nämlich die Idee der Materie, die den Namen Hera bekommt. Von entscheidender Bedeutung für die Plethonische Ontologie erweist sich die Tatsache, dass die Idee der Materie in Form von Hera an der zweithöchsten Stelle des Pantheons gegeben ist. Auch wenn zwischen der sinnlichen Materie der Welt und Hera, der Idee der Materie, ein ontologisches Gefälle besteht, wertet die Tatsache, dass die Idee der Materie an dieser hohen Stelle im System vorhanden ist, jegliche Materie auf. Im Vergleich zu Plotin, der die Materie an die letzte ontologische Stufe stellt⁽³⁹⁾, kann die Plethonische Materie nicht mehr mit dem Bösen gleichgesetzt werden⁽⁴⁰⁾. Hera ist ferner laut 104.21. Idee sowohl der Materie als auch der Potentialität (τὴν δὲ ἔργω αὖ καὶ αὐτὴν ἅπαντα κεκτημένην εἶδη, οὐκέτι καὶ τοῖς τῆδε ἔργω οὐδοτουοῦν εἶδους αἰτίαν γίνεσθαι: ἀλλ' ὕλης μάλιστα τῆς πρεσβυτάτης, ἢ αὖ

dem Spiegel möglich) zum Ausdruck. Zweitens zieht er die in ihren Grundzügen aristotelische Zeugungslehre heran, vgl. dazu Anmerkung 42 unten. Drittens sieht er eine gewisse Ähnlichkeit zwischen der Erzeugung der Götter und der Zahlenreihe, wobei die Zahl eins durch Addition die weiteren Zahlen „erzeugt“.

(39) Vgl. z. B. PLOTINOS, *Enn.* I.8 [51].

(40) In diese Richtung weist der Plethonische Kommentar zu dem Orakel 19, in dem Plethon mit Nachdruck darauf hinweist, dass die Materie ihrem Wesen nach, τῇ οὐσίᾳ, nicht schlecht sein kann, denn sie βλαστήματα χρηστὰ καὶ ἔστιά ist, wobei das Wort βλαστήματα auf die ontologische Provenienz der Materie hindeutet. Dies erlaubt TAMBRUN-KRASKER, *Pléthon, le retour de Platon*, S. 165 von einer „métaphysique parfaitement optimiste“ Plethons zu sprechen. Eine genauere Analyse sollte jedoch die Tatsache berücksichtigen, dass Plotin nicht nur von einer τῶν γιγνομένων ὕλη, sondern auch von einer Materie τῶν αἰδίων spricht, vgl. PLOTINOS, *Enn.* II 4, 3.9f.

ἅπαντα εἶδη δυνάμει, οὐκ ἔργω, ἐστίν). Diese zwei Prinzipien (Poseidon und Hera) zusammen bringen laut 106.19. alle unsterblichen Wesen hervor: τῶ οὖν θεῶ τούτω [sc. Poseidon und Hera] ἀλλήλοιν κοινωνοῦντε, τῶν τῆδε τὰ ἀθάνατα αὐτῷ μάλιστα ἀπογεννᾶν.

Wie konzipiert Plethon ihre Verbindung? Die Plethonische Terminologie lehnt sich an den Platonischen *Philebos*: Poseidon wird explizit mit der Idee der Grenze, des πέρας⁽⁴¹⁾, und Hera mit dem Unbegrenzten, der ἀπειρία, in Verbindung gebracht⁽⁴²⁾. Die Analogie zu *Philebos* 26d8 liegt auf der Hand: dort bewirkt die Mischung von πέρας mit dem ἄπειρον „die Erzeugung zum Sein“ (γένεσιν εἰς οὐσίαν), hier bringt ihre Verbindung die Gesamtheit der unsterblichen Wesen hervor.

Plethon erklärt die Verbindung des Poseidons mit Hera auch mit Hilfe einer weiteren Analogie. In 106.5-7 sagt er explizit, dass diese zwei Gottheiten sich zu einander so verhalten, wie das Sperma und das Katamenion⁽⁴³⁾. Somit verweist er implizit auf die aristotelische

(41) In 158.5f. wird er αὐτοπέρας genannt.

(42) In 158.18 wird sie mit folgenden Worten beschrieben: πλήθους καὶ ἀπειρίας αὐτῶν προστατεῖν εἴληχεν. Plethon verwendet das Femininum ἀπειρία und kein Neutrum wie Platon, weil die Dichotomie männlich/weiblich eine wichtige Rolle in seinem System spielt. Hera, weiblich, ist *hyle, dynamis, apeiria*, Poseidon, männlich, ist *eidos, ergon, peras*. TAMBRUN-KRASKER, *Pléthon, le retour de Platon*, S. 162 resümiert: „Pour Pléthon, les dieux Poséidon et Héra sont à la fois respectivement Idées de forme et de matière, d'en acte et d'en puissance, mais aussi de limitant et d'illimitation“.

(43) Die weiteren Einzelheiten, die Plethon im Kap. 15 des 3. Buches der *Gesetze* angibt, weisen die typischen Merkmale der aristotelischen (und nicht etwa der Pangenesis-Lehre, Rechts-Links Theorie, der enkephalo-myelogenen Samenlehre, oder der pneumatischen Zeugungslehre, um einige wichtige „Konkurrenzmodelle“ zu nennen) Zeugungslehre auf. Der Zeugungsprozess kommt laut Aristoteles dank der Interaktion zweier Agenten, des Spermas (τὸ σπέρμα) auf der männlichen Seite und des Katamenions (τὸ καταμήνιον) von der weiblichen Seite zustande, und ist in dieser Hinsicht nur eine weitere Modifikation der in der Antike geläufigen Vorstellung vom weiblichen und männlichen Samen. Beide Agenten (das Sperma und das Katamenion) sind Blutderivate, περίττωμα, (in diesem Punkt setzt sich die aristotelische Theorie sowohl von der enkephalo-myelogenen Lehre, die die Herkunft des Samens im Gehirn, bzw. im Rückenmark vermutete, als auch von der Pangenesis-Lehre ab, laut welcher der Same von allen Körperteilen abgesondert wurde). Beide entstehen aus Blut in Folge des „Aufkochens“ (πέψις) und verstehen sich als Produkte zweier unterschiedlichen Stufen desselben Prozesses. Die männlichen Wesen sind imstande, das Blut zum Sperma zu verarbeiten, bei den

Zeugungslehre. Diese beiden Agenten, die den Zeugungsprozess zu Stande bringen, wie in Anmerkung 42 dargelegt, werden von Aristoteles als die Form, die sich in die Materie „einschreibt“, verstanden. Die Tatsache, dass Plethon die Verbindung zwischen Poseidon (die Idee, die Grenze) und Hera (die Materie, das Unbegrenzte) mit der Wirkung des Spermas (das Agens, das die Form des Vaters überträgt) auf das Katamenion (die Materie, die von der Mutter bereitgestellt wird) vergleicht, beweist, dass er in der Verbindung peras / apeiron eine gewisse Analogie zu dem aristotelischen Begriffspaar Form und Materie sieht.

weiblichen Wesen dagegen reicht die Wärme nur soweit, um die Vorstufe desselben zu erreichen und das Katamenion zu produzieren. Die Aktion des Spermas auf das Katamenion stellt Aristoteles analog zu den anderen Schöpfungsprozessen dar: das Sperma ist hier das Instrument (ähnlich dem Meißel des Bildhauers, der die Materie des Steins formt), das die Materie des Katamenions formt. (ARISTOTELES selbst vergleicht häufig die Wirkung des Spermas auf das Katamenion mit der Wirkung des Labs auf die Milch und die darauf folgende Gerinnung. Vgl. *De gen. an.* 729a 9f.; 737a 14f.; 739b 21f.; 771b 18f.; 772a 22f. Den beiden Analogien (die Wirkung des Meißels auf den Stein und des Labs auf die Milch) ist vor allem folgendes gemeinsam: der Erzeugende (der Vater, bzw. sein Sperma) überträgt auf das Kind nur seine Form; das Kind nimmt in keiner Weise an der Materie des Vaters teil.) Dem Katamenion kommt jedoch nicht ausschließlich die passiv aufnehmende Rolle zu. Wäre es so, dann hätte Aristoteles nur die Vererbung der Eigenschaften des Vaters, nicht aber der Eigenschaften der Mutter erklären können. Das Katamenion (da es natürlich nicht als ungeformte Materie, sondern bereits als Materie und Form gedacht werden kann) leistet der Wirkung des Spermas Widerstand. Vom Ausgang dieses Kampfes (die Vorstellung, dass einer der Agenten im Zeugungsprozess die Oberhand gewinnt (die Epikratie erreicht) ist vielen Zeugungs- und Vererbungslehren der Antike gemeinsam) hängen sowohl das Geschlecht des Erzeugten als auch der relative Anteil der Eigenschaften beider Eltern ab, die effektiv vererbt werden. Einen guten Überblick über die Zeugungslehren der Antike bietet E. LESKY, *Die Zeugungs- und Vererbungslehren der Antike und ihr Nachwirken (Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse 1950, Nr. 19)*, Mainz, 1950. Neuere Literatur wird in L. A. JONES, *Morbidity and vitality: the interpretation of menstrual blood in Greek science*, Ann Arbor, Mich., 1987 berücksichtigt. Vgl. auch L. BRISSON, M.-H. CONGOURDEAU und J.-L. SOLERE (Hrsg.), *L'embryon: formation et animation; antiquité grecque et latine, traditions hébraïque, chrétienne et islamique* (Issue d'un colloque international qui s'est tenu du 30 juin au 2 juillet 2005 à Paris.), Paris, 2008 und M.-H. CONGOURDEAU, *L'embryon et son âme dans les sources grecques (VI^e siècle av. J.-C. - V^e siècle apr. J.-C.)* (*Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance, Monographies*, 26), Paris, 2007.

Unsere Analyse des Kapitels 11 hat die prominente Rolle der Begriffe Grenze und des Unbegrenzten in der Plethonischen Definition des Schönen unterstrichen. Aus der Analyse des Plethonischen Pantheons haben wir die Bedeutung derselben Begriffe für seine Ontologie herausgearbeitet. Sind wir also berechtigt, die Plethonische Ästhetik in seiner Ontologie zu verankern? Die Gesetze sind in einem fragmentarischen Zustand überliefert, so dass viele wichtige Abschnitte, die vermutlich einiges ästhetisch-relevantes Material enthielten⁽⁴⁴⁾, nicht mehr vorhanden sind. Dennoch sind wir in der Lage, unsere Hypothese zu beweisen. Das erhaltene Plethonische Corpus enthält mindestens zwei signifikante Stellen, die bestätigen, dass Plethon das Schöne explizit in Verbindung mit der Grenze und mit Poseidon brachte.

Im Hymnus an Hera (S. 206) expliziert Plethon die Verbindung Poseidons mit dem Schönen:

<p>Ἥρα, ... τῆς τε Ποσειδάων πόσις, ὅς ὅ' ἔστ' αὐτὸ ὃ ἔστιν καλὸν ...</p>	<p>Hera, ... die Gemahlin des Poseidon, der das ist, was die Schönheit aus- macht ...</p>
---	---

Noch deutlicher drückt sich Plethon in der ersten Ansprache an Poseidon am Nachmittag aus, indem er zu Beginn die wichtigsten Eigenschaften dieser Gottheit aufzählt (S. 156.):

<p>Ἄναξ Πόσειδον, ... αὐτοεἶδός τε ὦν καὶ αὐτοπέρας καὶ αὐτοκαλόν· δι' οὗ πάντα τὰ ὄντα, τοῦ τε εἶδους σφῶν καὶ πέρατος τυγχάνοντα, καὶ κάλλος ἅμα τὸ αὐτοῖς προσήκον ἕκαστα ἀπο- λαμβάνει.</p>	<p>Herr Poseidon, ... du bist die Idee selbst, die Grenze selbst und das Schöne selbst, durch die alles Seiende, das die Idee und die Grenze aufweist, die allem jeden zukommen- de Schönheit erhält.</p>
---	---

Indem Poseidon die Grenze darstellt und das Prinzip der Begrenzung verkörpert, ist er der Grund aller Schönheit und das Schöne selbst. Es ist nun evident, dass Plethon das Schöne in dem ontologischen Prinzip der Grenze selbst verankert.

(44) Z. B. ist das Kapitel ii. 25 über die Sinneswahrnehmungen und ihre Eigentümlichkeiten nicht erhalten.

Zusammenfassung

In der für die breite Öffentlichkeit bestimmten Schrift *De virtutibus* brachte Plethon seine Zustimmung zum Genuss der schönen Gegenstände zum Ausdruck, die er jedoch mit einem Hinweis darauf versah, dass die sinnliche Schönheit weniger Wert sei als die Schönheit der Seele. Als er auf dieselben Themen in seinem Hauptwerk *die Gesetze* erneut zu sprechen kam, widmete er dem Thema des Schönen ein Kapitel, aus welchem – trotz des Autodafé des Patriarchen Gennadios Scholarios, dem das Buch zu Opfer fiel, – ein Abschnitt vollständig erhalten ist. Mit größer Originalität verbindet Plethon in diesem Abschnitt die in der neuplatonischen Tradition geläufige Vorstellung des Schönen als des mehr Seienden mit den aus dem platonischen *Philebos* stammenden Begriffen der Grenze und des Unbegrenzten. Diese Begriffe, wie der weitere Verlauf der Analyse deutlich machte, kommen als Poseidon (= die Idee der Ideen) und Hera (= die Idee der Materie) an der zentralen Stelle des vom Plethon entworfenen philosophischen Systems wieder vor. Die unter Einbeziehung der Aristotelischen Zeugungslehre konzipierte Verbindung der beiden Prinzipien miteinander führt zur Entstehung der unsterblichen Götter und auch der sinnlichen Welt. Alle Geschöpfe entspringen der Vereinigung von *peras* und *apeiron*, durch die der Steigerbarkeit des Grenzenlosen ein Ende gesetzt, bzw. der unbegrenzten Materie die Grenze der Form eingeprägt wird. Das Schöne im Plethonischen Universum ist dem zufolge sowohl im harmonisch geschaffenen Ganzen als auch in jedem seiner Einzelteile als konstitutiver Zug präsent.

Ludwig-Maximilians-Universität München
 Institut für Byzantinistik,
 Byzantinische Kunstgeschichte und
 Neogräzistik

Sergei MARIEV,
 S.Mariev@lmu.de

SUMMARY

The article aims at reconstructing some fundamental aspects of Pletho's aesthetical views by investigating the ontological foundations of the plethonian concept of beauty. In a first step, the analysis concentrates on one extant fragment from the *Laws*, in which Pletho provides his definition of the concept of beauty. Here its definition in terms of an „ontological comparative“ is combined with the platonic notions of the limit (*peras*) and the limitless (*apeiron*). In the next step, the article shows the position of *peras* and *apeiron* in the plethonian ontology: the pair appears as Hera (idea of matter) and Poseidon (idea of ideas) at the very top of the plethonian pantheon. After a brief analysis of the several ways in which Pletho explains their union, in the last step, the article shows that Poseidon is brought explicitly in connection with the notion of beauty in a variety of extant texts. Thus the union of Poseidon and Hera (a limit which puts an end to the endless expansion of the limitless) is shown to be both effective at the root of the plethonian universe and to be central for the Plethonian concept of beauty. Beauty thus becomes a constitutive trait of the plethonian universe.

DONORS, TEXTS AND IMAGES. VISUALISATION OF THE HAGIOGRAPHICAL CYCLE OF ST PANTELEIMON

Ἐπεὶ μένων ὁ τοῦ Χριστοῦ μάρτυς ἔμελλε θηριομαχεῖν [And as the martyr of Christ was not persuaded (to give in), he was going to have to fight the wild beasts].

Symeon Metaphrastes, *Μαρτύριον τοῦ (...) Παντελεήμονος*, col. 468.

Hagiographical cycles play an important role in the veneration of saints as is evident in a variety of sources. Literary, hymnographical, pictorial and architectural evidence suggests that an important part of a saint's veneration was the construction of a life-narrative. This is most obvious in the case of a saint's *vita* but also *passiones*, *encomia* (lauds) and hymns written for the celebration of a saint's feast are part of the same desire to remember and honour all stages of a saint's life. The same linear narrative is reflected in the iconographic programmes of many churches and in architectural features. The celebration of a saint's life as a whole was important as an example for Christian congregations. That is a powerful reason why hagiographical cycles were important as media of veneration. This paper aims to address the factors that shaped the creation of pictorial narratives such as the written sources and the donors' wishes, examining the hagiographical cycles of St Panteleimon and in particular, the thirteenth-century *vita* icon from Sinai with scenes from his life.

Some scholars propose that hagiographical cycles as icons appeared at the end of the twelfth century⁽¹⁾. Others argue that *vita* icons first

(1) Nancy Ševčenko has identified an isolated eleventh century example – the icon of St Nicholas on Mt. Sinai which is now in two parts, but it was originally a triptych. According to her, the genre of the *vita* icon has originated from the Monastery of St Catherine in Sinai towards the end of the heyday of the literary *vita*. See N. ŠEVČENKO, *The Vita Icon and the Painter as Hagiographer*, in *DOP*, 53 (1999), pp. 149-165, p. 150; A. TALBOT, *Old Wine in New Bottles: The Rewriting of Saints' Lives in the Palaeologan Period*, in S. ČURČIĆ and D. MOURIKI (eds.), *The Twilight of Byzantium*, Princeton, 1991, pp. 15-26.

appear at the tenth century the latest⁽²⁾. The most prominent features of this genre of icon are the following: they are generally rather large panels; they are devoted to the *vitae* of well-established saints, and the scenes range between twelve and twenty, usually running around all four sides of the image of the saint.

In Byzantine art full biographical pictorial cycles are offered in rare cases, mainly for the Virgin Mary and John the Baptist. The importance of those two figures in Eastern Christianity is reflected architecturally in the iconostasis⁽³⁾. Judging by the preserved lives illustrated by Byzantine artists, the most widespread are the narratives of St Nicholas and St George, followed by St Demetrius, St Cosmas and St Damian, St Panteleimon and St Paraskevi⁽⁴⁾. In general, painters often chose to

(2) T. PAPAMASTORAKIS, *Pictorial lives. Narrative in thirteenth-century vita icons*, in *Benaki Museum*, 7 (2007 [2008]), pp. 33-64. The author gives as an early example, the icon of St Marina in Cyprus, dated to the second half of the eleventh century.

(3) For a debate amongst the intellectual circles of late Byzantine Constantinople and Thessalonica regarding the supremacy of St John the Baptist in the midst of the saints of the Eastern Church, see E. RUSSELL, *Nicholas Kavalas Chamaetos (c. 1322 - c. 1390): a Unique Voice Amongst his Contemporaries*, in *Nottingham Medieval Studies*, 54 (2010), pp. 121-135. Apparently, offence was caused to certain persons when Nicholas Kavalas compared St Demetrius favourably to him.

(4) N. ŠEVČENKO, *The Life of Saint Nicholas in Byzantine Art*, Turin, 1983; H. MAGUIRE, *The Icons of Their Bodies: Saints and Their Images in Byzantium*, Princeton, 1996, pp. 169-194; D. MOURIKI, *Portraits de donateurs et invocations sur les icônes du XIII^e siècle au Sinai*, in A. GULLOU (ed.), *Modes de vie et modes de pensée à Byzance (Études balkaniques)*, Paris, 1995, nos. 10, 11; PAPAMASTORAKIS, *Pictorial lives*, pp. 31-64; R. CORRIE, *Icon with St Nicholas and Scenes from his life*, in H. EVANS and W. WIXOM (eds.), *The Glory of Byzantium. Art and Culture of the Middle Byzantine Era, A.D. 843-1261*, New York, 1997, pp. 397-398, pl. 263; C. WALTER, *The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition*, Aldershot, 2003, pp. 84-90, 134-142; A. XYNGOPOULOS, *Ο εικονογραφικός κύκλος της ζωής του Αγίου Δημητρίου*, Thessalonica, 1970; T. MARK-WEINER, *Narrative Cycles of the Life of St George in Byzantine Art*, unpublished doctoral dissertation, New York University, 1977; A. BOGUSLAWSKI, *The Vitae of St Nicholas and His Hagiographical Icons in Russia*, unpublished doctoral dissertation, Kansas University, 1982; P. GROTOWSKI, *The Legend of St. George Saving a Youth from Captivity and its Depiction in Art*, in *East-European Archaeological Journal*, (2002), pp. 1-40; T. GOUMA-PETERSON, *Narrative Cycles of Saints' Lives in Byzantine Churches from the Tenth to the Mid-Fourteenth Century*, in *GOTH*, 30 (1985), pp. 31-44; G. SUBOTIĆ, *Sv. Konstantina i Jelena u Ohridy*, Belgrade, 1971, pp. 89-100; S. KOUKIARIS, *Ο Κύκλος του Βίου της Αγίας Παρασκευής της Ρωμείας και*

depict only a certain episode of saints' lives: the martyrdom or miracles, and scenes of the lives of not so popular saints are found exclusively in manuscripts. Notably, the highly venerated saints had healing powers among their other qualities.

The special popularity of St Nicholas, the bishop of Myra, may be ascribed to his being 'something of a generalist', providing help in a variety of situations. He expelled demons, provided money to the needy, and was a particularly effective intercessor of people wrongly accused of sins they had not committed⁽⁵⁾. Also, St Nicholas offers specific protection to travelers, especially at sea. Additionally, he is revered for his healing myrrh, quite like St Demetrius; this is a lesser known fact of St Nicholas's legacy. Moreover, in one of the *passions* of St Paraskevi she is also referred to as a *μυροβλύτιδα*⁽⁶⁾. Another, lesser known, *μυροβλύτιδα* is St Theodora of Thessalonica, to whom Nicholas Kavasilas has dedicated an encomium⁽⁷⁾.

St George is described by C. Walter as the 'star' warrior saint - in court ceremonial, according to Pseudo-Kodinos; a banner on which he was portrayed on horseback was carried in procession separately from that of the four great warrior-martyrs Demetrius, Procopius and the two Theodores⁽⁸⁾. Numerous miracles were attributed to the saint, including posthumous ones: healing, helping to enrich his sanctuary at Lydda, intervening in battle, rescuing captives. As a martyr, St George was an imitator of Christ. Just as the Gospel related that Christ was resurrected on the third day from Hell, the biographers of St George reported that he was placed in a pit of caustic lime for three days but emerged from it alive. In some instances, scenes of the tortures and martyrdom of the saint were intentionally juxtaposed with the Passion

της εξ Ικονίου στη Χριστιανική τέχνη, Athens, 1994; T. MALMQUIST, *Byzantine 12th century Frescoes in Kastoria: Agioi Anargyroi and Agios Nikolaos tou Kasnitzi* (Acta Universitatis Upsaliensis. Figura, N.S., 18), Uppsala, 1979.

(5) MAGUIRE, *The Icons of Their Bodies*, p. 169.

(6) BHG 1420j.

(7) NICHOLAS KAVASILAS, 'Εγκώμιον εἰς τὴν Ὁσάν Μητέρα ἡμῶν καὶ Μυροβλύτιδα Θεοδώραν, ed. in PG 150, 753-772; for more on St Theodora in general see 'Life of St Theodora of Thessalonike' (trans. A. TALBOT), in *Holy Women of Byzantium: Ten Saints' Lives in English Translation* (Byzantine Saints' Lives in Translation, 1), Washington D.C., 1996, pp. 159-237.

(8) WALTER, *Warrior Saints*, p. 109; PSEUDO-KODINOS, *Traité des offices*, ed. J. VERPEAUX, Paris, 1966, p. 196, lines 4-8.

of Christ. At the same time, the miracles performed by St George were not omitted from the visual record, but they were balanced by the reiterated scenes of his own suffering⁽⁹⁾.

Similar to the distinction appointed to St George by Pseudo-Kodinos is the clear show of preference for St Demetrius in the epic of Digenes Akrites, where the two Theodores are also mentioned⁽¹⁰⁾. St Demetrius is best known as a military saint but his veneration is much more complex. He is also an agricultural saint, his cult overlapping with the ancient goddess Demeter, the cultivator of grains. He is also a teacher of the faith, admired by theologians of the standing of Gregory Palamas. Perhaps the greatest reason for his unparalleled popularity in the Eastern Christian world was the fact that he exuded healing *μύρον* from his tomb, hence the epithet *μυρόβλυτος* which usually accompanies him. This *μύρον* not only protected the ordinary citizens but also was worn by soldiers inside a pendant (*enkolpion*) in battle. This ties back into the saint's military persona and leadership. The poet Manuel Philes (14th century) has written that such a pendant was even worn by a member of the Palaiologan family, the governor of the city of Thessalonica Demetrius Palaiologos (1322 - circa 1340)⁽¹¹⁾. Another aspect of the

(9) MAGUIRE, *The Icons of Their Bodies*, p. 186.

(10) In the translation of E. Jeffreys, the relevant passage runs as follows:
with aid of the grace of God
and of the unconquerable Mother of God,
together with the angels and archangels,
and the great victorious martyrs,
the all glorious Theodores
both the general and the recruit,
the noble George of many labours,
and the wonder-working martyr of martyrs,
the most glorious Dimitrios,
protector of Basil and boast and fame
of him who achieved victory over the opposing (...)

Digenes Akritis: the Grottaferrata and Escorial Versions, ed. and trans. E. JEFFREYS, Cambridge, 1998, pp. 2-5.

(11) Manuel Philes wrote regarding the pendant: 'The Despot's bosom is the city of the Thessalians, / because it bears Demetrius there in a golden tomb. / The tomb exudes life-giving myron. / And this Palaiologos is a name-sake (of the martyr)'. See MANUEL PHILES, *Carmina*, ed. E. MILLER, 2 vols, Paris, 1855-1857, I, pp. 133-137. A much freer translation is given in C. WALTER, *St Demetrius: The Myroblytos of Thessalonika*, in *Eastern Churches Review*, 5 (1973), pp. 157-178,

healing properties of St Demetrius is revealed by the sources in the instances of military defeat. It seems that enemies of the defeated Byzantines would not miss the opportunity to appeal to Thessalonica's patron saint for healing and to collect some of the miraculous myrrh for their personal use. Such instances are also recorded amongst non-Christians. The healing properties of St Demetrius were also passed on to one of his companions, St Loupos (the other one is the more well-known St Nestor), who in the legends is shown to be able to heal using the carefully collected blood of the martyred Demetrius⁽¹²⁾.

The group of the Holy Physicians consists of Saints who granted healings both with medicines and with the grace of the Holy Spirit, and have earned the epithet *ἀνάργυροι* (unmercenary) for the free offer of their medical services. Not all of them studied Medicine, and in some cases miracles of healings were performed after their death at the veneration of their relics. The medical saints have inspired Christians on any vocation, and not the medical profession alone, with their personal example. Among them, Sts Cosmas and Damian and St Panteleimon⁽¹³⁾, who were also contemporaries, are the most popular. Archbishop Damianos of Sinai believes the cult of St Panteleimon to be so strong as to rival that of Sts Cosmas and Damian⁽¹⁴⁾. They were often evoked by physi-

at p. 164; also reprinted in C. WALTER, *Art and Ritual of the Byzantine Church*, London, 1982, pp. 67-93.

(12) For a recent study of the cult of St Demetrius and a detailed treatment of the issues mentioned here, see the doctoral dissertation of E. RUSSELL, *Encomia to St Demetrius in Late Byzantine Thessalonica*, University of London, 2009 and a revised version of this work *St Demetrius of Thessalonica: Cult and Devotion in the Middle Ages*, Oxford, 2010. For primary source materials specifically see E. RUSSELL, *Sources and themes for the study of the cult of saints in the Middle Ages: the case of St Demetrius*, in *Peer English: The Journal of New Critical Thinking*, Department of English at the University of Leicester and the English Association, 6 (2011), pp. 6-17.

(13) The popularity of St Panteleimon is also shown by the fact that there is an Akathist Hymn in his honour. There were seven or eight small churches and chapels dedicated to the saint in Constantinople. The importance of the veneration of St Panteleimon within Slavic Orthodoxy is further attested by the dedication to him of the Russian Orthodox Monastery of Mount Athos.

(14) ARCHBISHOP DAMIANOS OF SINAI, *The Medical Saints of the Orthodox Church*, ed. M. GRÜNBAUT, *Material Culture and Well-Being in Byzantium (400-1453)* (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Denkschriften, 356; Veröffentlichungen zur Byzanzforschung, 11), Wien, 2007, p. 45.

cians (together with St Luke) during the challenges of their practice⁽¹⁵⁾. Among the early Christian medical saints, honoured for the way they cured others without accepting payment as *ἅγιοι ἀνάργυροι* (holy unmercenaries) are also: St Tryphon, Sts Zenaida and Philonella, Sts Cyrus and John.

The importance of the Holy Physicians in the tradition of the Eastern Church is accentuated in two more respects. Firstly, the medical profession was so revered that lay doctors and priest doctors (*κληρικοί ἰατροί*) would be almost indistinguishable, as they were both seen as healers of mind and body. In fact doctors who were priests wore the dress of lay doctors. References to medical dress in Byzantine literature are found in John Chrysostom, Symeon Metaphrastes, and Sophronius of Jerusalem. In particular, the dress of the *Anargyroi* brothers Sts Cosmas and Damian has been studied extensively in secondary literature⁽¹⁶⁾.

Secondly, the prominence of the medical saints is shown in the liturgy itself by their commemoration alongside the other categories of saints. As Archbishop Damianos of Sinai underlines 'at the preparation of the holy gifts, the priest places on the paten commemorations for each category of Saints: these include the Holy Angels, the Prophets, Apostles, Hierarchs, Martyrs, Righteous, and the Unmercenary Healers'⁽¹⁷⁾.

St Luke, being a physician, has been honoured not only as an Evangelist, but also as a Healer. On his feast day water would flow from his tomb that cured different illnesses⁽¹⁸⁾.

The twin brothers Sts Cosmas and Damian⁽¹⁹⁾ are usually venerated together. They are the most known Holy Unmercenaries so when using the expression 'Holy Unmercenaries' authors normally refer to them.

(15) L. PELTIER, *Patron Saints of Medicine*, in *Clinical Orthopaedics and Related Research*, 334 (1997), pp. 374-379.

(16) S. ΚΟΥΚΙΑΡΙΣ, *Εικόνα του αγίου Παντελεήμονος με σκηνές του βίου του στη μονή Σινά*, in *ΔΧΑΕ*, 17 (2006), p. 233.

(17) ARCHBISHOP DAMIANOS OF SINAI, *The Medical Saints of the Orthodox Church*, p. 41.

(18) IDEM, p. 42.

(19) For more on Cosmas and Damian see: L. MATTHEWS, *SS. Cosmas and Damian - Patron Saints of Medicine and Pharmacy: Their Cult in England*, in *Medical History*, 12.3 (1968), pp. 281-288; T. VERELLEN, *Cosmas and Damian in the New Sacristy*, in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 42 (1979), pp. 274-277.

There are three pairs of brothers bearing the same names, Cosmas and Damian, who all lived in the third century and are celebrated by the Orthodox Church⁽²⁰⁾. The most famous ones were the physicians from Asia Minor who cured sick and infirm and their memory is celebrated together with that of their mother Theodota. The next pair of brothers, also physicians, was from Rome and was martyred in 284. The other pair of brothers was from Arabia and were tortured and beheaded during the time of Diocletian and Maximian. Because of the similarities of their lives some scholars have doubted that they were actually separate saints, but Archbishop Damianos argues that there are different centres for their veneration. It is hard and sometimes impossible to distinguish which pair exactly is represented in Art because the same iconography is adopted in most cases. Distinction can be made if St Theodota is included in the image which points to Sts Cosmas and Damianos from Asia Minor. Saints from Asia Minor also tend to be depicted beardless and the saints from Arabia sometimes wear Arab turbans⁽²¹⁾.

St Cyrus and his fellow-martyr John lived at the end of the third century. St Cyrus was a physician from Alexandria and St John was a soldier from Edessa who joined the first. Their cult was widespread and they were depicted in art frequently⁽²²⁾.

St Tryphon was a goose herder, and his cult was developed in the Greek Empire of Nicaea (1204-1261), being a patron of the Laskarid rulers.

Lesser known Unmercenary saints are St Samson, St Diomedes, St Photios, St Aniketos, St Mokios, St Thalelaeos, St Antipas and St Stylianos (protector of infants).

Among the women healing saints St Paraskevi is the most prominent⁽²³⁾. She is a martyr, who performed miracles during her earthly

(20) ARCHBISHOP DAMIANOS OF SINAI, *The Medical Saints of the Orthodox Church*, p. 42.

(21) IDEM, p. 43.

(22) IDEM, pp. 44-45.

(23) The Orthodox Church honours four saints, bearing the name Paraskevi: the sister of the Samaritan woman of the Gospel, St Paraskevi the Roman, St Paraskevi of Iconium and Blessed Paraskevi the Young of Epivata. The pictorial cycle of St Paraskevi the Roman is the most widespread one, found mainly in the art of the Balkans and Asia Minor. The cycle of St Paraskevi of Iconium is depicted solely on icons, and it is found only in the broad Russian-

activities and her torture. The meaning of her name in Greek – Friday, acquired specific Christian connotations, because this was the day of Christ's death. Also, in the prayer that the saint spoke, before she was beheaded, she appears as a great protector on behalf of people in the face of various illnesses and afflictions. St Paraskevi enjoys widespread veneration as the healer of the blind. To that effect she is often depicted with two eyeballs in her hands. There is an episode of the tortures of St Paraskevi the Roman where some of the boiling tar falls in the eyes of the Roman emperor and he goes blind, but the saint heals him calling upon the name of Christ.

Also as Healers were venerated the following saints: St Thekla, who was a companion of St Paul, and St Hermione – the daughter of the Apostle Philip. The healer St Anastasia Pharmakolytria is a very prominent saint but usually not grouped together with the medical saints. She was in fact so prominent that Jane Baun in her recent monograph on the Medieval Greek Apocrypha speaks of 'Anastasiomania'⁽²⁴⁾. Textual parallels between the cult of Anastasia and the cult of the Theotokos are also drawn in this fine study.

St Panteleimon was believed to be the patron saint of doctors, midwives and wet nurses. He was venerated as a healer of the body and the soul, and was known to cure cases of demoniac possession. Also, the saint was honoured as a protector of soldiers. This aspect is derived from his first name Pantoleon, which means 'a lion in everything'. When the saint was baptised, his name was changed to Panteleimon, meaning 'all-merciful'.

Polish area. The cycle of St Paraskevi of Iconium is often mixed with scenes from the Life of St Paraskevi the Roman. According to the researchers this confusion and the reciprocal ignorance regarding the two saints in the Balkans and Russia respectively, leads to the presumption that may be the two saints are identical. See ΚΟΥΚΙΑΡΙΣ, *Ο Κύκλος του Βίου της Αγίας Παρασκευής*, p. 198; T. BURNAND, *Tsarkvata 'Sv. Bogoroditsa' v s. Dolna Kamenitsa (XIV v.)/The Church 'St. Virgin' in Dolna Kamenitsa (xiv c.)*, Sofia, 2008, pp. 44-47. The life of St Paraskevi of Epivata or Tarnovska is being represented in art from 15th century onwards see E. BAKALOVA, *Zhitieto na sv. Petka Tarnovska v kasno-sred-novekovnoto izkustvo na Balkanite (The Life of St Paraskevi Tarnovska in the post-Byzantine art of the Balkans)*, in *Rodina*, 2 (1996), pp. 60-65.

(24) J. BAUN, *Tales from Another Byzantium. Celestial Journey and local Community in the Medieval Greek Apocrypha*, Cambridge, 2007, p. 119. The author also points out that there were at least four saints bearing the name Anastasia (p. 117).

According to the sources, St Panteleimon was born in Nikomedia and died around the year 305. His mother Evula (or Euboula) was a Christian, but died while he was a child, or as Symeon Metaphrastes says in his encomium, the saint 'ἀποστερείται ταύτης νόμῳ θανάτου καὶ τῆς κοινῆς φύσεως' (25) [loses her by the law of death and the common nature]. Henceforth St Panteleimon was brought up by his pagan father Eustrogios, who was a senator. First, St Panteleimon learnt Medicine from a famous pagan physician Euphrosynos, but was approached by the Christian priest Hermolaos, who converted him to Christianity and under his medical instructions St Panteleimon became one of the greatest physicians. Later, he was tried, tortured and beheaded because of his faith. Upon his execution, milk flew from his wounds instead of blood (26).

From the above it is apparent that St Hermolaos is a companion saint who plays an auxiliary role in the story of St Panteleimon. His position is similar to this of St Nestor in the story of the martyrdom of St Demetrius. Nevertheless, these companion saints also had a strong following, something that can be ascertained by the fact that there are literary works dedicated to them independently from their more dominating companion saint. There are several encomia to St Nestor, which are not fully appraised in modern scholarship (27). In the case of Hermolaos, there is a *passio* written in his honour jointly with St Panteleimon (28). There is another *passio* written in his honour jointly with saints Hermippus and Hermocrates (29). These latter two mentioned are

(25) SYMEON METAPHRASTES, *Μαρτύριον τοῦ Ἁγίου καὶ Εὐδόξου Μάρτυρος Παντελεήμονος*, in PG 115, 447-478, especially 448.

(26) Cf. MS 4, *Mone Haghias Triados, Meteora*, fiche 4D.24; D. Z. SOFIANOS, *Τὰ χειρόγραφα τῶν Μετεώρων (...)*, IV, Athens, 1993, dated the manuscript in 1285 or 1296.

(27) *Nestor, Synaxarium; Laudatio; Laudatio by Joseph, Archbishop of Thessalonica* in BHG 2290-2292. The second of those texts has been edited by S. KOTZABASSI, *Ein unediertes Enkomion auf den hl. Nestor (BHG 2291). Kritische Ausgabe*, in *Ἑλληνικά*, 41 (1990), pp. 267-277; EADEM, 'Ἐνα ανέκδοτο εγκώμιο στον ἅγ. Νέστορα. Το πρόβλημα τῆς ταύτισης του συγγραφέα', in *Μνήμη Λίνου Πολίτη (Επιστημονική Ἐπετηρίδα Φιλοσοφικῆς Σχολῆς)*, Thessalonica, 1988, pp. 65-75.

(28) *Passio of St Panteleimon and St Hermolaos* (own translation), in MS 552, *Mone Metamorphoseos, Meteora*, item 6 (f. 92^v) (dated 1656); cf. N. A. VEES, *Τὰ χειρόγραφα τῶν Μετεώρων (...)*, I, Athens, 1967, p. 552.

(29) *Hermolaos, Hermippus et Hermocrates mm. Nicomediae sub Maximiano, Passio*, in V. LATYSHEV, *Menologiū anonymi byzantini ... quae supersunt*, II, Petersburg, 1911-1912, pp. 214-216.

the two other Christians who, in the narrative of St Panteleimon's passion, accompanied Hermolaos to see the Roman emperor and followed him in martyrdom. In the passion of Hermolaos, Nikomedia as the place of origin is honourably mentioned; this was common in hagiographical texts given the importance of local saints in the veneration. There is a corresponding mention to the 'Memory of the Holy Martyr Hermolaos and those who were martyred with him, Hermippus and Hermocrates' for 26 June on the Church Calendar in MS 4, *Mone Haghias Triados, Meteora* (30). There are two scenes, representing the friends of St Panteleimon in the church 'St Panteleimon' at Nerezi, forming a part of the saint's cycle (31). They occupy the south wall of the narthex and are placed to the east and west of the entrance. The first scene portrays Hermolaos, Hermippus and Hermocrates, brought before Emperor Maximian by two soldiers. It is followed by a scene, combining two events: the beheading of Hermolaos and the burial of Hermolaos, Hermippus and Hermocrates. In this way a prominent place is given to the passion of the companion saints of St Panteleimon in the painted programme of the church, dedicated to him at Nerezi.

Another medical saint, St Tryphon, has a *miraculum* text written in his honour together with saints Tarasius and Christopher (32). St Tryphon, incidentally, has several hagiographical texts dedicated to himself alone, including a pre-Metaphrastic *passio*, one by Symeon Metaphrastes, one by Emperor Leo the Wise and one by Theodore Dukas Laskaris (33). An important study focusing on locality and identity in relation to the cult of saints but in a different context has been conducted by Antony Eastmond (34).

However, there are two more companion saints in the cult of St Panteleimon that must be mentioned here. The first is the blind man whom St Panteleimon healed and brought to Christ. The man confessed

(30) MS 4, *Mone Haghias Triados, Meteora*, 4D.23.

(31) I. SINKEVIĆ, *The Church of St Panteleimon at Nerezi: Architecture, Programme, Patronage (Spätantike - frühes Christentum - Byzanz: Kunst im ersten Jahrtausend, Reihe B, Studien und Perspektiven, 6)*, Wiesbaden, 2000, p. 69, pl. 25.

(32) *Miraculum SS. Tryphonis, Tarasii et Christophori*, in BHG 1858x; Cod. Athon. *Batopediou* 12 (15th century), ff. 223^v-225.

(33) For more details on the veneration of St Tryphon see BHG 1856-1858.

(34) A. EASTMOND, "Local" Saints, Art, and Regional Identity in the Orthodox Mind after the Fourth Crusade, in *Speculum*, 78 (2003), pp. 707-749.

his faith and was beheaded, thus achieving the spiritual dawn after having gained the dawn of sight, according to a manuscript honouring his memory, where it states solemnly that 'The same day (i.e. 27 July, Memory of St Panteleimon) the blind man who was healed by St Panteleimon, after having confessed (his faith) to Christ is executed (τελειοῦται) by sword' (35). The second is the saint's mother. The memory of her dormition is 20 March. Upon her dormition which united her with her son, who was an athlete of Christ, one manuscript lauds her as *athletometor* (mother of an athlete) and *kalliteknos* (one who gave birth to a beautiful child) (36). There are many other instances of the commemoration of mothers of martyred saints. In the same manuscript we hear that Philippa, mother of St Theodore, is executed by sword. The wordplay between her name and the verb φιλῶ (I love) dominates here: Φιλῶ Φιλίππαν ὡς ἀθλητοῦ μητέρα / φιλῶ Φιλίππαν ὡς ἀλοῦσαν ἐκ ξίφους (I love Philippa as a mother of an athlete; I love Philippa as an athlete who [was martyred] by sword) (37). Another striking story is the one relating to the resolute heart of the mother of the young martyr Meliton in the ordeal of the Haghioi Saranta (Forty Holy Martyrs). Meliton is said to have been one of the youngest amongst the Holy Martyrs. The story survives in several variants but the consensus is that his mother encouraged him in his martyrdom (38).

Images of the Holy Physicians are a constant feature of the iconographic programme of Byzantine churches, usually depicted in the nave or the narthex. Being connected to life and death, they appeared as great intercessors in the face of various illnesses and afflictions and were frequently invoked by the donors. There are innumerable representations of St Panteleimon, the oldest one being a relief from North Africa (5th-6th century) (39). His spiritual father St Hermolaos is depicted

(35) MS 4, *Mone Haghias Triados, Meteora*, 4D.23.

(36) *Memory of the Dormition of the mother of St Panteleimon Euvoule* (own translation); in MS 4, *Mone Haghias Triados, Meteora*, 4D.23.

(37) MS 4, *Mone Haghias Triados, Meteora*, 4D.23.

(38) See N. PAZARAS, *Martyrdom of the Forty Martyrs of Sebasteia. Revival of an 'archaic' iconographic type in post-byzantine icons of the athonite Monastery of Xeropotamou*, in *Μακεδονικά*, 34 (2003-4), pp. 251-271, esp. 252-255; the story is told by GREGORY OF NYSSA, *In Laudem SS. Quadraginta Martyrum*, ed. in O. LENDLE, *GNO*, X, 1 (1990), p. 154-155 (= PG 46, 769). Also see Pazaras, above, for full bibliography, including additional Byzantine and post-Byzantine sources.

(39) ARCHBISHOP DAMIANOS OF SINAI, *The Medical Saints of the Orthodox Church*, p. 45.

in two churches in Capadocia, among the healers in the Pala d'Oro and in churches on Crete, often accompanied by St Panteleimon (40). Also, there are depictions of St Hermolaos together with St Panteleimon in the church St Nicholas Orphanos, Thessalonica (14th century) and in the church of the Mother of God, Dolna Kamenitsa (14th century) (41).

The surviving pictorial hagiographical cycles of St Panteleimon were executed in the period between the 10th and 15th centuries. The most elaborate one is on a vita icon, consisting of sixteen scenes, at the Monastery of St Catherine on Mt. Sinai (13th century) (42). Scenes of the Life of St Panteleimon are preserved in the painted programme of the following churches: one scene in the church 'St Crisogono', Rome (10th century) (43), four scenes in the church 'Sant' Angelo in Formis', near Capua (1079-1087) (44), eight scenes in the church 'St Panteleimon' at Nerezi, near Skopje (1164) (45), and in four later churches in Crete (46) - three scenes in 'St Paraskevi' at Galyfa, near Herakleion (14th century), five scenes in 'St Panteleimon and St Demetrius' at Perivolia, near Chania (15th century), six scenes in 'St Panteleimon' at Voutas, near Kissamos (15th century) and three scenes in 'St Panteleimon' at

(40) IDEM, p. 45; I. SPATHARAKIS, *Byzantine Wall Paintings of Crete*, I, *Rethymnon Province*, London, 1999, p. 339, pl. 8; IDEM, *Byzantine Wall Paintings of Crete*, II, *Mylopotamus Province*, Leiden, 2010, pp. 320-321, pl. 123, 125, 167.

(41) ARCHBISHOP DAMIANOS OF SINAI, *The Medical Saints of the Orthodox Church*, passim; BURNAND, 'Tsarkvata 'Sv. Bogoroditsa'', p. 35.

(42) ΚΟΥΚΙΑΡΙΣ, *Εικόνα του αγίου Παντελεήμονος*, pp. 233-244; ŠEVČENKO, *Icon with Saint Panteleimon*, pp. 378-379, pl. 249.

(43) H. LEAN, *Grundlegung zu einer Geschichte der mittelalterlichen Monumentalmalerei in Serbien und Makedonien (Osteuropastudien der Hochschulen des Landes Hessen, Reihe 2, Marburger Abhandlungen zur Geschichte und Kultur Osteuropas, 4)*, Giessen, 1976, pp. 268-269, footnote 31.

(44) Actually four episodes, depicting the event of St Panteleimon and the wheel, are combined in one composition. S. TOMKOVIĆ, *Les cycles hagiographiques de Sant' Angelo in Formis: recherche de leurs modèles*, in *Zbornik za Likovne Umetnosti*, 24 (1988), pp. 2-8, fig. 1; ΚΟΥΚΙΑΡΙΣ, *Εικόνα του αγίου Παντελεήμονος*, p. 239, n. 42, pl. 6.

(45) SINKEVIĆ, *The Church of St Panteleimon at Nerezi*, pp. 68-71, pls 23, 24, 25; D. BARDŽIEVA-TRAJKOVSKA, *New Elements of the Painted Program in the Narthex of Nerezi*, in *Zograf*, 29 (2002-2003), p. 42, pl. 8.

(46) The author notes that in the church in Prodromi there are two or three unidentified scenes in addition. ΚΟΥΚΙΑΡΙΣ, *Εικόνα του αγίου Παντελεήμονος*, pp. 233-243 and the cited literature.

Prodromi (15th century). Also, there are some scenes in a few manuscripts: one scene in the manuscript *Mount Athos, Pantokrator* 61 (folio 182r) (9th century), two scenes in a menologion in Moscow (folio 101r), State Historical Museum, Moscow (11th century), and one scene in the Jerusalem menologion *Saba* 208 (folio 110v), the Library of the Greek Orthodox Church, Jerusalem (12th century) (47). In addition, four scenes are represented on an icon with steatite plaques from Rome in the Vatican (12th century) (48).

The vita icon of St Panteleimon will be the centre of our research because its cycle encompasses the entire life of the saint and is preserved in quite a good condition. The icon is one of the refined examples of the art of the Komnenian period. It is dated to the early 13th century, and there are traces of a second eighteenth-century layer (49). The icon was initially kept in the church, dedicated to St Panteleimon, outside the walls of the monastery. Most probably, the icon was executed at Mt Sinai. It consists of a central image of the saint, surrounded by a frame of sixteen scenes of his life. On the back of the icon is a quadripartite pattern of nested chevrons in red and blue-black, pointing towards the centre. The images are depicted against gold background. The saint's young face is quite delicate with its long, narrow nose, small mouth, and carefully drawn eyebrows and curls. St Panteleimon wears

(47) For Athos, *Pantokrator* 61 see S. DUFRENNE, *L'illustration des psautiers grecs du Moyen Âge*, I, *Pantocrator* 61, Paris grec 20, British Museum 40731 (*Bibliothèque des cahiers archéologiques*, 1) Paris, 1966, p. 35, pl. 27; For the Moscow Menologion (State Historical Museum, Moscow, Cod. Gr. 9) see N. ŠEVČENKO, *Illustrated Manuscripts of the Metaphrastian Menologion (Studies in Medieval Manuscript Illumination)*, Chicago, 1990, p. 68, fiche 2A10; ΚΟΥΚΙΑΡΙΣ, *Εικόνα του αγίου Παντελεήμονος*, pl. 3; for the Jerusalem manuscript (*Jerusalem, Library of the Greek Orthodox Church, Saba* 208, folio 110v) see A. CARR, *Byzantine Illumination 1150-1250: the Study of a Provincial Tradition (Studies in Medieval Manuscript Illumination)*, Chicago, 1987, p. 231.

(48) The plaques from the original steatite icon were inserted into a later wooden panel, but presumably the large central image of St Panteleimon had initially a rectangular shape and was framed by the small plaques. These plaques are dated back to 12th century and were executed in Constantinople. M. CHOULSON, *Icon with Scenes from the Life of Saint Panteleimon and the Deesis*, in EVANS - WIXOM, *The Glory of Byzantium*, pp. 494-495, pl. 330; I. KALAVREZOU-MAXEINER, *Byzantine icons in steatite*, II (*Byzantina Vindobonensia*, 15), Wien, 1985, pp. 127-129, pls. 20-21.

(49) ŠEVČENKO, *Icon with Saint Panteleimon*, p. 379, pl. 249.

a light blue tunic with gold cuffs, a looser blue tunic decorated with gold panels on the neck and shoulders, a brown sleeveless cloak and a white stole. Interestingly, blue is said to be the colour of the dress of doctors in Byzantium, as it is attested in the literary tradition (50). He holds in his right hand a cross, the attribute of the martyrs, and in his left hand he carries an open golden box with red stones, containing three flasks – a characteristic feature of the medical saints. That the saint was steeped in the ancient Greek medical tradition is reinforced by Symeon Metaphrastes who states explicitly the teachings of Asclepius, Hippocrates and Galen (51). In the Byzantine tradition spiritual healing was seen as complementary and not antagonistic to them.

So far the iconography of the icon has been investigated but not regarding the role of the donors. Our study aims to address this issue, even though the donor is unknown, and explore the ways the donor's devotional needs influenced the creation of the vita icon. Also, it is going to engage in the discussion about the texts that were used as primary sources for the iconography of the icon. What is more, the vita icon of St Panteleimon will be put in the larger context of the factors that shaped the creation of his pictorial cycles.

The cycle begins at the top left with the scenes: 'The priest Hermolaos adopting St Panteleimon', 'St Panteleimon learning medicine from Hermolaos', 'St Panteleimon praying for a child bitten by a snake' and 'St Panteleimon resurrecting the child'. Here the birth of the saint is omitted, but the baptism scene could be interpreted such as his second 'birth' in the Christian faith. This theme is central for the cycle, beginning with the medical teaching and conversion of St Panteleimon by St Hermolaos.

Another very interesting feature of this cycle is the way the beholder is supposed to read the scenes in the vertical rows in order to follow the chronology of the events: first the miracles and afterwards the tortures of the saint. The scenes are depicted in parallel to each other – a scene on the left is followed by a scene on the right, and we have 'St Panteleimon killing the snake' and 'The baptism of St Panteleimon', followed by 'St Panteleimon healing the blind man' and 'St Panteleimon destroying the idols', next 'St Panteleimon raising the paralytic' and 'St

(50) ΚΟΥΚΙΑΡΙΣ, *Εικόνα του αγίου Παντελεήμονος*, p. 233.

(51) SYMEON METAPHRASTES, *Μαρτύριον*, col. 449.

Panteleimon being scraped and burned', and finally 'St Panteleimon in a vat of boiling lead' and 'St Panteleimon put among the wild beasts'. Notably, the same format of arranging the scenes on the vertical sides in opposing pairs is adopted in other Sinai icons: that of Prophet Moses and of Apostle Philip⁽⁵²⁾. Also, such a 'bouncing' way of telling the story and visualising it to the viewer is evident in a number of icons that include scenes of the Dodecaorton⁽⁵³⁾, and even in the murals of the church 'Archangel Michael' at Kavalariana, Crete (14th century)⁽⁵⁴⁾.

On the bottom of the icon the cycle ends with 'St Panteleimon thrown into the sea', 'St Panteleimon and the wheel studded with nails, which turns on his torturers', 'The beheading of St Panteleimon' and 'The burial of St Panteleimon'.

The scenes at the top and at the bottom rows of the Sinai icon are given in continuous friezes, and while frame divisions are hinted between the first four scenes, they are completely omitted between the last four scenes. Interestingly, this artistic approach appears to be one of the innovations of the so called Palaiologan Renaissance.

As a whole the cycle follows the consequence of the episodes in the Passion of the Saint by Symeon Metaphrastes. Only the scenes 'St Panteleimon put among the wild beasts' and 'St Panteleimon thrown into the sea' are given in reverse order, but this is due to artistic reasons as the bottom row suits better the horizontal position of the sea's scene which requires more space. T. Papamastorakis argues that the cycle follows pre-Metaphrastian texts such as the Passio A in the eleventh-century Moscow codex 161 (*Vladimir* 379) or John Geometres' encomium⁽⁵⁵⁾. He points out the erroneous inscriptions in some of the scenes (according to him the second scene is wrongly inscribed as 'St Panteleimon learning the art of medicine' and the fifth scene is mistakenly entitled 'the saint killing the snake') and the absence of the episode with St Panteleimon showing the dead snake to Hermolaos from the Life compiled by

(52) PAPAMASTORAKIS, *Pictorial lives*, pp. 36, 51, 59.

(53) The Twelve Feasts of the Dodecaorton are given in E. RUSSELL (ed.), *Spirituality in Late Byzantium: Essays Presenting New Research by International Scholars*, Newcastle-upon-Tyne, 2009, p. xviii.

(54) A. LYMBERPOULOU, *The church of the Archangel Michael at Kavalariana: art and society in fourteenth-century Crete*, London, 2006, p. 124, note 601.

(55) PAPAMASTORAKIS, *Pictorial lives*, pp. 41-42.

Symeon Metaphrastes⁽⁵⁶⁾ and the Encomium written by Niketas David the Paphlagonian.

Symeon Metaphrastes' (fl. second half of 10th century; also called Symeon Metaphrastes or Logothetes) *Life* of St Panteleimon was not the first but it was the most significant and widely disseminated. All of the works of Symeon Metaphrastes were renditions of earlier works, hence the epithet Metaphrastes, meaning translator. Also, scholars often refer to the Metaphrastic process when they describe his method. In the case of St Panteleimon, the work of Symeon Metaphrastes is based on an earlier *passio*, identified in BHG as having survived in ten versions⁽⁵⁷⁾. In that light, the comment by Christian Høgel regarding the canonization of the hagiographical text through Symeon's writing is very pertinent indeed. Symeon makes sense of a saint's legend and re-presents it to future generations in a coherent manner; not only that, but his well-disseminated writings provided with reliable *menologia* those who needed to refer to them. Iconographers would have used Symeon extensively for all those reasons. Having read the *Life* by Symeon Metaphrastes⁽⁵⁸⁾ alongside the icon studied in this paper, we suggest that the similarities make it a very strong candidate for being the source of this icon. That is because all the items found in the icon can be extracted from this text without the need for supplementary information. Any additional sources would have served as confirmation for the creator of the icon and may still have been present. As it is to be expected, in certain cases the text gives more details and a clearer picture than the images can, for example Hermolaos is described as an old man (πρεσβύτερος)⁽⁵⁹⁾, which cannot always be extracted by the icon cycles (depending on the media used). However, in the Sinai icon the old age of the saint's teacher is apparent. The honour of martyrdom in old age provides Metaphrastes with another opportunity for a very visual description. When St Panteleimon refers to the martyrdom of another

(56) The exact words are 'τὸ γεγονός ἐξηγεῖται' [he gives explanation of the incident] which does not pre-suppose Hermolaos actually seeing the snake but also does not necessarily mean that the iconographer did not use this source and go a step further by making it more pictorially visible. How else does one show the exchange of words between the two men?

(57) BHG 1412z-1413h.

(58) SYMEON METAPHRASTES, *Μαρτύριον*, cols. 447-78.

(59) *Ibidem*, col. 449.

elderly saint, Anthimos, he describes how 'ὅτι τοιούτῳ τέλει τὸ σεμνὸν ἐκόσμησε γῆρας καὶ λευκότητα πολιᾶς αἵματι ἐφοίνιξε μαρτυρίου' [with such an end (to his life) he adorned old age and he reddened his whiteness with the blood of martyrdom] (60). Sound is something else that is hard to show in an icon. For instance, where the saint would be depicted simply praying (with his hands towards the heavens), Metaphrastes has the luxury of having him singing a specific Psalm, which he can quote (61). This first category of physical descriptions, however, is easier to contain pictorially. Another aspect, much more difficult to emulate in that way is the metaphorical language of Metaphrastes. Such an example of something difficult to depict visually is the receptiveness of St Panteleimon as a student of Christianity. He is said to be receiving the Christian message in his heart 'ὡσπερ γῆ ἀγαθῆ' [as the good earth] (62). Another such instance of metaphorical language is the description of the saint's perception when he cured the child. He is said to have seen both with his inner and outer eyes and thus come to the faith of Christ (63). Many more examples of this second kind can be found in the Metaphrastic text, which is long, intense and detailed. The visual depiction follows it in the order of episodes and in spirit but, naturally, cannot imitate all its complexities. Colour, expressiveness and architectural detail have to make up for the lack of extensive narrative.

At this point we would like to place our observations in the context of those of other scholars. Although Symeon Metaphrastes has enjoyed some scholarly attention recently (64), many aspects of his work require further scholarly attention. To date, C. Høgel and N. Ševčenko have concentrated on the textual and visual aspects of the Metaphrastic tradition respectively, while the list of works by Symeon Metaphrastes which H. Delehaye compiled in 1909 is still useful (65). More specifically regarding St Panteleimon the scholarly landscape is as follows.

(60) *Ibidem*, col. 464.

(61) *Ibidem*, cols. 460 ff.

(62) *Ibidem*, col. 452.

(63) *Ibidem*, col. 452.

(64) C. HØGEL, *Symeon Metaphrastes. Rewriting and Canonization*, Copenhagen, 2002; doctoral dissertation of L. FRANCO, *A Study of the Metaphrastic Process: an annotated critical edition of the Vita of Saint Hilarion, and the Passiones of Saints Iakovos and Platon by Symeon Metaphrastes*, University of London, 2009.

(65) H. DELEHAYE, *Synopsis Metaphrastica*, in BHG, 2nd ed., Brussels, 1909, pp. 267-292; C. HØGEL, *The Redaction of Symeon Metaphrastes: Literary aspects of the*

From the several hagiographical texts in honour of St Panteleimon only two have been analysed extensively. K. Demoen has worked on the encomium of John Geometres, drawing comparisons between this work and that of Symeon Metaphrastes (66). Geometres's work must have had a fairly good dissemination, because Theodora Antonopoulou has shown that the Stratelates Passion has borrowed compositional elements from this work (67). S. Koukiaris links the Geometres text with a much later anonymous *vita* (68). G. Makris has made a study of one of the latest, chronologically, encomia to the saint (11th century). Makris has offered a speculation regarding the authorship of the eleventh century encomium, chosen from a number of possible contemporary authors (69). An even later encomium by Constantine Akropolites (circa 1250 - circa 1324) survives (70). Donald Nicol remarks that Akropolites was so prolific in the production of hagiographical texts that he earned the name *Neos Metaphrastes* (71). Apart from the works discussed above, it is worth mentioning other surviving hagiographical texts to St Panteleimon. Such are, a pre-Metaphrastic *passio* surviving in several versions, a *Parakletikos Kanon* arguably by the celebrated hymnographer

Metaphrastic martyria, ed. C. HØGEL, *Metaphrasis. Redactions and Audiences in Middle Byzantine Hagiography* (KULT's skriftseries, 50), Oslo, 1996, pp. 7-22; E. SCHIFFER, *Metaphrastic Lives and Earlier metaphrasteis of Saints' Lives*, *ibidem*, pp. 22-41; J. ROSENQVIST, *Changing Styles and Changing Mentalities*, *ibidem*, pp. 50-51; ŠEVČENKO, *Illustrated Manuscripts of the Metaphrastian Menologion*; EADEM, *An Eleventh Century Illustrated Edition of the Metaphrastian Menologium*, in *Eastern European Quarterly*, 13 (1979), pp. 423-430.

(66) K. DEMOEN, *John Geometres' Iambic Life of Saint Panteleimon. Text, Genre, and Metaphrastic Style*, in B. JANSSENS, B. ROOSEN and P. VAN DEUN (eds.), *Philomathestatos. Studies in Greek Patristic and Byzantine Texts Presented to Jacques Noret for his Sixty-Fifth Birthday* (OLA, 137), Leuven - Paris - Dudley MA, 2004, pp. 165-184.

(67) T. ANTONOPOULOU, *The Metrical Passions of SS. Theodore Tiron and Theodore Stratelates in Cod. Laura A 170 and the Grammatikos Merkourios*, in S. KOTZABASSI and G. MAVROMATIS (eds.), *Realia Byzantina* (Byzantinisches Archiv, 22), Berlin - New York, 2009, pp. 1-11, at p. 5.

(68) This work can be found in *Mone of Machairas*, Cyprus, MS 26, f. 216v (16th-17th century); KOUKIARIS, *Εικόνα του αγίου Παντελεήμονος*, p. 235.

(69) G. MAKRIS, *Τὸ ἐγκώμιο πρὸς τιμὴν τοῦ αγίου Παντελεήμονος BHG 1418c καὶ ὁ συντάκτης του*, in KOTZABASSI-MAVROMATIS, *Realia Byzantina*, pp. 103-136.

(70) *Laudatio a Constantino Acropolita*, ed. H. DELEHAYE, in AB, 24 (1905), p. 192^o.

(71) D. NICOL, *Constantine Akropolites: A Prosopographical Note*, in DOP, 19 (1965), pp. 249-256, at p. 249.

Andrew of Crete, an encomium by Theophanes Cerameus, an encomium attributed to either Andrew of Crete or Niketas Paphlagon⁽⁷²⁾, and another anonymous encomium. Also, the Moscow Menologion is interesting in our context as it is accompanied by images⁽⁷³⁾.

Regarding now the literary source of the Sinai icon, S. Koukiaris accepts that its identification is difficult but he relates that the Metaphrastic encomium was present in Sinai in two surviving manuscripts, MSS 516 and 617. This makes it highly likely for the Metaphrastic text to have been used by the iconographer and it is the strongest non-textual evidence regarding this research question. S. Koukiaris also makes a speculation on the possible use of the Geometres text, which Dermoen has shown that owes a debt to Metaphrastes. In any case, the Geometres text only survives up until the conversion of the saint's father to Christianity⁽⁷⁴⁾. Speculating on the same subject, N. Ševčenko says that the sources of the Sinai icon are Symeon Metaphrastes and the menologion published by Latyshev⁽⁷⁵⁾. The view of S. Koukiaris on this is that indeed the iconographer could have been aware of hymnographical references. He points specifically to the Canon in honour of St Panteleimon by the ninth century hymnographer Theophanes Graptos. This is the canon sung on the saint's feast day (27 June) during the *Orthros* (Matins)⁽⁷⁶⁾. We would like to take his insight a step further and suggest that liturgical influences on the artistic imagination were probably due to oral exposure to the church rituals while the Metaphrastic text would have been the object of personal study. This view is supported by S. Koukiaris's admission of vagueness in the way the hymn is followed. In contrast, the precise and meticulous internalization of the work of Metaphrastes will be shown in this study by juxtaposing the life and martyrdom of St Panteleimon scene by scene (see Table 3).

So far the iconography of the icon has been investigated by S. Koukiaris⁽⁷⁷⁾ who suggests that a prototype of the saint's vita or single

(72) ΚΟΥΚΙΑΡΙΣ, *Εικόνα του αγίου Παντελεήμονος*, p. 236.

(73) Also see E. DELIGIANNI-DORI, 'Ιστορημένα χειρόγραφα του Μηνολογίου του Συμεών του Μεταφραστή', in *Παρουσία*, 1 (1982), pp. 283 ff. This work was inaccessible to us.

(74) ΚΟΥΚΙΑΡΙΣ, *Εικόνα του αγίου Παντελεήμονος*, pp. 240-241.

(75) ŠEVČENKO, *Icon with Saint Panteleimon*, p. 379.

(76) ΚΟΥΚΙΑΡΙΣ, *Εικόνα του αγίου Παντελεήμονος*, pp. 237-238, and p. 240.

(77) IDEM, pp. 233-243.

scenes were depicted in the church, housing his tomb in Nikomedia, and they served as a model for later representations. T. Papamastorakis argues that this and other icons on Sinai copy older vita icons whose cycles are based on pre-Metaphrastic Lives⁽⁷⁸⁾. This may be said for some of the scenes, but we should not exclude other factors such as the role of the donors in the creation of the vita icons. For example, it is evident in the church mural paintings that the donors – usually well educated nobles or clergymen – have influenced the creation of the iconographic programme of their foundations⁽⁷⁹⁾. Moreover, some of the known donors of the Sinai icons were members of the clergy as it is the case with two icons of St George and the icon of Prophet Moses⁽⁸⁰⁾.

The first scene of the cycle 'The priest Hermolaos adopting St Panteleimon' shows the saints against an architectural background, resembling a city wall. St Panteleimon is clad in the light blue tunic and brown cloak as these on the central image of him on the icon. He wears the same clothing in the rest of the scenes, but sometimes without the cloak. The priest St Hermolaos, clad in a white chiton and a dark grey phelonion, is standing in front of a building's entrance, with his right hand on his chest and stretching his left hand towards St Panteleimon who is approaching him – his hand is also stretched out ready for handshake. This scene is depicted in 'St Panteleimon' at Prodromi, but there the saints embrace each other in the presence of Hermogenus and Hermokrates⁽⁸¹⁾. According to Silas Koukiaris the same scene was represented in the church 'St Panteleimon and St Demetrius' at Perivolia too. Another parallel exists in the stained glass cycle of St Panteleimon in Chartres cathedral (1223-1225)⁽⁸²⁾.

The second scene 'St Panteleimon learning medicine from Hermolaos' includes the same background such as the first one, but this time

(78) PAPANASTORAKIS, *Pictorial lives*, p. 61.

(79) See for example: T. BURNAND, *Donors and Iconography: the Case of the Church "St. Virgin" in Dolna Kamenitsa (xiv c.)*, in RUSSELL, *Spirituality in Late Byzantium*, pp. 99-107; I. DJORDJEVIĆ, *Zidno slikarstvo srpske vlastele*, Belgrade, 1994; SINKEVIĆ, *The Church of St Panteleimon*.

(80) N. ŠEVČENKO, *Icon of St George with scenes of His Passion and Miracles*, in H. EVANS (ed.), *Byzantium Faith and Power (1261-1557)*, New York, 2004, pp. 372-373, pl. 228; PAPANASTORAKIS, *Pictorial lives*, pls. 4, 5, 13 and 14.

(81) ΚΟΥΚΙΑΡΙΣ, *Εικόνα του αγίου Παντελεήμονος*, pp. 235-236, pl. 2.

(82) IDEM, p. 236; Y. DELAPORTE-HOUVET, *Les vitraux de la cathédrale de Chartres*, Chartres, 4 vols, 1926, p. 328, pls. CXV-CXVIII.

the saints are sitting on chairs opposite each other. St Panteleimon is on a stool, holding a book in his right hand and raising his left hand. St Hermolaos is on a throne and makes a gesture of blessing with his right hand. He holds a needle in his left hand. There is another example of this scene on the steatite icon, unknown to Silas Koukiaris, where the saints are sitting opposite each other and St Hermolaos points at an open book, placed on a stand. The allusion with the gospel read in church is quite strong and the scene is identified as the Saint's conversion to Christianity⁽⁸³⁾. The theme of teaching is depicted in Chartres, but there instead of St Hermolaos the pagan teacher Euphrosynos is represented⁽⁸⁴⁾.

The next three scenes tell the story of the miracle of the resurrection of the child beaten by a snake. They all share a similar rocky landscape, but the colour and the shape of the hills vary. The representation starts with the episode 'St Panteleimon praying for a child bitten by a snake' – St Panteleimon is standing in front of the child who is laying aside the road at the bottom of a greyish hill with a big snake wrapped around his lifeless body. The saint is stretching out his hands to the heavens, praying for the child. This scene is depicted in the church 'St Panteleimon' at Prodromi and in the Moscow menologion too⁽⁸⁵⁾. The image in the manuscript shares a common composition with that of the icon, and the hill on both images is very similar, but while the child's body is positioned with his head towards the saint on the icon, it is placed in the opposite direction in the menologion.

The scene 'St Panteleimon resurrecting the child' shows the saint bowing and holding with both hands the wrist of the child, rising from the ground. It is interesting to note that here the child is dressed in white, and on the previous image he wore red clothing. The only other parallel of this scene is in Chartres cathedral⁽⁸⁶⁾.

The last episode 'St Panteleimon killing the snake' continues on the opposite vertical row. There St Panteleimon and St Hermolaos are depicted standing next to each other and engaged in conversation in

(83) COULSON, *Icon with Scenes*, pp. 494-495, pl. 330.

(84) ΚΟΥΚΙΑΡΙΣ, *Εικόνα του αγίου Παντελεήμονος*, p. 236 ; DELAPORTE-HOUVET, *Les vitraux*, p. 328.

(85) ŠEVČENKO, *Illustrated Manuscripts of the Metaphrastian Menologion*, p. 68, fiche 2A10 ; ΚΟΥΚΙΑΡΙΣ, *Εικόνα του αγίου Παντελεήμονος*, p. 236, pls. 2, 3.

(86) ΚΟΥΚΙΑΡΙΣ, p. 237 ; DELAPORTE-HOUVET, *Les vitraux*, p. 328, pl. cxv.

front of the coiled snake. They both point at it with their right hands and St Hermolaos raises his left hand's open palm in front of his chest.

The next scene of the cycle is 'The baptism of St Panteleimon' and we see the saint standing in the font and flanked by St Hermolaos on his right, whose hand is on St Panteleimon's head, and Hermippus or Hermokrates in red clothing on his left, holding a towel. Two towers are depicted behind the saint's companions. This scene is represented in Chartres cathedral as well⁽⁸⁷⁾.

The scene 'St Panteleimon healing the blind man' shows the saint with his right hand making a gesture of blessing towards the eyes of the man. The last, fully clad in red, holds a walking stick with his left hand and raises his right hand in front of his chest. Architectural features are depicted behind the two figures. This scene is represented in the church 'St Crisogono', Rome (10th century), on the steatite icon and in Chartres⁽⁸⁸⁾.

The next scene is 'St Panteleimon destroying the idols'. The saint is depicted approaching the temple with two idols on its top and raising his right hand towards them. In Chartres cathedral a scene is represented of Emperor Maximian receiving the news of the destruction of the idols in Nikomedia by an earthquake⁽⁸⁹⁾. In Metaphrastes it is the father of St Panteleimon who destroys the idols, having become a Christian.

The scene 'St Panteleimon raising the paralytic' is situated in a beautifully rendered landscape. St Panteleimon lifts the man, holding his left hand. The paralytic, fully clad in white, is in a kneeling position. A parallel of this scene is represented in Chartres⁽⁹⁰⁾.

The tortures start with 'St Panteleimon being scraped and burned'. The saint is depicted being tied to a post with his hands above his head and wearing only a transparent cloth. Two persecutors are burning his body with torches. The background consists of buildings. This scene is

(87) ΚΟΥΚΙΑΡΙΣ, *Εικόνα του αγίου Παντελεήμονος*, p. 237 ; DELAPORTE-HOUVET, *Les vitraux*, p. 328, pl. cxviii.

(88) ΚΟΥΚΙΑΡΙΣ, *Εικόνα του αγίου Παντελεήμονος*, p. 237 ; LEAN, *Grundlegung zu einer Geschichte*, pp. 268-269 ; COULSON, *Icon with Scenes*, pp. 494-495, pl. 330 ; DELAPORTE-HOUVET, *Les vitraux*, 1929, p. 329, pl. cxv.

(89) ΚΟΥΚΙΑΡΙΣ, *Εικόνα του αγίου Παντελεήμονος*, p. 238.

(90) DELAPORTE-HOUVET, *Les vitraux*, p. 328, pl. cxv.

included in the cycles in 'St Panteleimon', Voutas and in Chartres⁽⁹¹⁾. In the church at Voutas the composition is very similar to that of the icon.

The next scene is 'St Panteleimon in a vat of boiling lead'. The representation of the saint in the flames of the vat occupies the whole scene. St Panteleimon is turned to the right with his hands raised in prayer. Architectural structures are flanking the image and above the building on the left a grey semicircle is visible in the corner. May be this was a fragment of the sky with an image of God's blessing hand once depicted in it as this is the case with other scenes of tortures, for example, the scene with St Paraskevi in the lime in the church in Dolna Kamenitsa (14th century) – a fragment of the sky with God's blessing hand is depicted above the image of St Paraskevi in the flames of the vat⁽⁹²⁾. The presence of a similar image in the icon's scene would explain the unusual pose of St Panteleimon not facing the viewer which is characteristic for this type of scene. The same torture is depicted in the church in Voutas and St Panteleimon is shown en face in the vat with his hands lifted up and two torturers on both his sides, lighting the fire⁽⁹³⁾. Also, this scene is represented in Nerezi and Chartres⁽⁹⁴⁾.

The scene 'St Panteleimon put among the wild beasts' shows the saint naked in a black ditch with his hands raised up and two lions at both sides of his feet. Architectural structures are visible above the hole. This event of St Panteleimon's life is depicted in the manuscript *Mount Athos, Pantokrator* 61 (9th century)⁽⁹⁵⁾. There it is combined with a depiction of Prophet Daniel among the lions which is the Old Testament counterpart of the event. The beautiful representation is rendered freely in the margins of the page – in the vertical row Daniel, in prophet's attire, is standing with his hands raised in front of his chest and two jumping lions under his feet, beneath them is St Panteleimon, fully clad and on his knees in prayer, and an approaching lion behind his back.

(91) ΚΟΥΚΙΑΡΙΣ, *Εικόνα του αγίου Παντελεήμονος*, p. 238, pl. 4; DELAPORTE-HOUVET, *Les vitraux*, p. 329, pl. cxv.

(92) BURNAND, 'Tsarkvata 'Sv. Bogoroditsa'', p. 45.

(93) ΚΟΥΚΙΑΡΙΣ, *Εικόνα του αγίου Παντελεήμονος*, p. 238, pl. 4.

(94) BARDŽIEVA-TRAJKOVSKA, *New Elements*, p. 42, pl. 8; DELAPORTE-HOUVET, *Les vitraux*, p. 329, pl. cxv.

(95) DUFRENNE, *L'illustration*, p. 35, pl. 27.

The scene 'St Panteleimon thrown into the sea' is the first one of the bottom horizontal row. Two persecutors are lowering St Panteleimon in the water and his body is bound with black rope. The depiction of the sea resembles a waterfall in the rocky landscape. This scene was depicted in Nerezi, but only the lower portion of two figures that are walking on the water has remained⁽⁹⁶⁾. Also, this event is represented in Chartres⁽⁹⁷⁾.

The next scene 'St Panteleimon and the wheel studded with nails, which turns on his torturers' is rendered as a sequence of the previous one, being situated in the same landscape. Also in both scenes St Panteleimon is depicted naked, wearing only a white band, tied around his waist. The big brown wheel is in the centre of the composition. The saint is represented as kneeling beside it on the left, and the wheel is rolling over the persecutor's lower part of the body, wrapped in a red robe. The earliest preserved depiction of this event in the eleventh-century church Sant' Angelo in Formis consists of four episodes rendered in a frieze composition: Emperor Maximian enthroned with two officers, St Panteleimon tied on the wheel on the top of a hill, the saint standing alive beside the wheel at the bottom of the hill, and the wheel turning on his torturers⁽⁹⁸⁾. The wheel scene was represented in Nerezi according to the preserved fragments, and most probably, it was the episode with St Panteleimon standing alive beside the wheel as is the case with Sant' Angelo in Formis⁽⁹⁹⁾. The scene 'St Panteleimon on the wheel' is rendered in the fifteenth-century church in Voutas, but there the wheel is attached to a base with nails on it and two persecutors are turning the wheel with ropes. Also, the torture takes place in the town as there are buildings in the background⁽¹⁰⁰⁾. This leads to the conclusion that the painter used his initiative in contextualizing the scene as the text of the vita does not specify whether the torture takes place in town or in nature⁽¹⁰¹⁾. Additionally, the possibility of an oral tradition should be considered. In Voutas the iconography of the composition follows the

(96) SINKEVIĆ, *The Church of St Panteleimon*, p. 69, n. 276.

(97) DELAPORTE-HOUVET, *Les vitraux*, p. 329, pl. cxv.

(98) TOMEKOVIĆ, *Les cycles hagiographiques*, pp. 2-8, fig. 1.

(99) SINKEVIĆ, *The Church of St Panteleimon*, pp. 68-69, n. 276.

(100) ΚΟΥΚΙΑΡΙΣ, *Εικόνα του αγίου Παντελεήμονος*, p. 239, pl. 7.

(101) SYMEON METAPHRASTES, *Μαρτύριον*, col. 472.

formula of the scene of St George on the wheel⁽¹⁰²⁾. Interestingly, the earlier surviving portrayals of this torture in Sant' Angelo in Formis, Nerezi and on the Sinai icon are situated in nature, and, again, probably, an oral tradition or a renowned model was followed. Other images of the wheel's scene are represented in Perivolia and Chartres⁽¹⁰³⁾.

The scene 'The beheading of St Panteleimon' shows the saint bowing in front of the executioner who is holding a sword above his head. The picturesque landscape is depicted with attention to detail. The beheading is represented in the Moscow menologion, the steatite icon, the menologion Saba from Jerusalem, Nerezi, Prodromi and Chartres⁽¹⁰⁴⁾.

The last scene is 'The burial of St Panteleimon' – the saint, wrapped in a shroud is being put in a stone sarcophagus. A young man in red clothing is holding the lower part of the body and an old bishop with a white omophorion and a codex is standing beside the head of the deceased saint. A two-storey building is depicted in the left part of the scene and according to Silas Koukiaris it represents the building once existing next to the church in Nikomedia, built on the burial place of St Panteleimon but destroyed in 1922⁽¹⁰⁵⁾. The only other parallel of this scene is in Nerezi⁽¹⁰⁶⁾.

The vita icon should be investigated in the context of the icon-painting on Sinai during the thirteenth century. The researches suggest that all of the early vita icons on Sinai may in fact have been made at the monastery itself⁽¹⁰⁷⁾. Although there are depictions of the donors on some of the icons, their large-scale indicates that they were intended for public display, but they do not belong to the iconostasis or have a precise liturgical function. Another interesting feature is that the donors are often foreigners, and according to N. P. Ševčenko, the medi-

(102) For example see the Sinai vita icon of St George. ŠEVČENKO, *Icon of St George*, pl. 228.

(103) ΚΟΥΚΙΑΡΙΣ, *Εικόνα του αγίου Παντελεήμονος*, p. 239; DELAPORTE-HOUVET, *Les vitraux*, p. 329, pl. cxvI.

(104) ΚΟΥΚΙΑΡΙΣ, *Εικόνα του αγίου Παντελεήμονος*, pp. 239-240, pls. 3, 5; COULSON, *Icon with Scenes*, pp. 494-495, pl. 330; SINKEVIĆ, *The Church of St Panteleimon*, pp. 69-70, pl. 23.

(105) ΚΟΥΚΙΑΡΙΣ, *Εικόνα του αγίου Παντελεήμονος*, p. 240.

(106) SINKEVIĆ, *The Church of St Panteleimon*, p. 70, pl. 23.

(107) This assumption is made on the base of similarities in the reverses of the Sinai panels.

um of the vita icon best suited the multiethnic population of the region, and such icons were designed to be understood by the diverse groups that constituted this society⁽¹⁰⁸⁾. In this connection it is interesting to note the great similarities between the cycles of the icon and that of Chartres cathedral. They both were created around the same time in the first half of the thirteenth century, and apparently, the veneration of St Panteleimon was widespread in the East and in the West.

I. Sinkević has already acknowledged the variety of scenes included within each particular cycle of St Panteleimon and concluded that the selection and the number of the scenes depended on the context in which they were placed and the donor's wish⁽¹⁰⁹⁾.

We do not know anything about the donor of the icon of St Panteleimon or its painter. Still, the icon itself could give us a certain idea about the factors influencing its iconography. In addition to the written sources about the life of St Panteleimon, the borrowing of already existing iconographic schemes from a template of another cycle of the saint seems possible. A different approach could be noticed in the way the scenes are depicted – some of them consist of detailed compositions as it is the case with the picturesque landscape representations, but others are more simplified and lacking depth such as the scenes with architectural background. Also, in the scenes of the tortures on which the naked St Panteleimon was subjected, he is shown wearing different types of bands around his waist, and it is plausible that even more than one iconographic models were used. As a whole, the iconographic schemes follow the established way of representing the miracles and tortures in the pictorial narratives of the martyrs which consist mainly of simplified and formulaic images, lacking distinctive details given in the written lives and temporal specificity⁽¹¹⁰⁾. The comparison with another vita icon on Sinai that of St George⁽¹¹¹⁾ is a good example of such iconographic similarities – the scenes of the burning with torches in both cycles share the same formula with the saint in the centre being flanked by two executioners, and with architectural background consisting of a wall with two towers at both sides. H. Maguire points out to

(108) ŠEVČENKO, *The Vita Icon and the Painter*, pp. 149-165, pp. 156-157 and n. 28.

(109) ŠEVČENKO, *The Vita Icon and the Painter*, pp. 158-161.

(110) SINKEVIĆ, *The Church of St Panteleimon*, p. 70.

(111) MAGUIRE, *The Icons of Their Bodies*, pp. 188-193.

the effect of a litany on the icon of St George due to the reiteration of similar, schematic compositions ⁽¹¹²⁾.

Although the donor of the icon of St Panteleimon is unknown, his role and motifs also have to be taken into consideration. The selection of the images included in the saint's cycle reflects his devotional needs and messages. In the narrative, emphasis is given on the theme of the resurrection of the child beaten by a snake. This event is shown in three episodes when at the same time other important scenes of the life of St Panteleimon are omitted such as 'St Panteleimon before the Emperor Maximian'. The trial's scene is represented on the steatite icon (12th century) and in all churches in Crete - Galyfa (14th century), Voutas (15th century), Perivolia (15th century) and Prodrumi (15th century) - so it is evident that it was usually included in the saint's pictorial cycle ⁽¹¹³⁾. Other events of St Panteleimon's life that are depicted somewhere else are: 'The saint in prison' in Galyfa and Voutas, and scenes of the passion of the companion saints of St Panteleimon - Hermolaos, Hermippus and Hermokrates, which are included in Nerezi ⁽¹¹⁴⁾.

Apparently, the healing powers of St Panteleimon were very important to the donor of the Sinai icon and he was praying for the saint's help and protection in his terrestrial life, in addition to the saint's intercession before Christ on the Day of Judgement. The church dedicated to St Panteleimon in Nerezi is another example of the way the donor's intentions are expressed in the selection and composition of the scenes of the saint's cycle. Eight episodes of the life of St Panteleimon and his companions are depicted in the narthex and they are mostly devoted to his passion ⁽¹¹⁵⁾. In this way the patron Alexios Comnenos honours the saint by relating him to Christ and thus emphasising his appreciation for and expectations from the intercessor in which he placed his trust ⁽¹¹⁶⁾.

(112) ŠEVČENKO, *Icon of St George*, pp. 372-373, pl. 228.

(113) MAGUIRE, *The Icons of Their Bodies*, p. 188.

(114) COULSON, *Icon with Scenes*, pp. 494-495, pl. 330; KOUKIARIS, *Εικόνα του αγίου Παντελεήμονος*, pp. 241-242.

(115) Also, there are a few scenes included in Cretan churches: 'St Panteleimon being beaten' in Galyfa, 'St Panteleimon saved by an Angel' in Perivolia and 'St Panteleimon in lime' in Voutas. KOUKIARIS, *Εικόνα του αγίου Παντελεήμονος*, pp. 241-242; SINKEVIĆ, *The Church of St Panteleimon*, p. 69, pl. 25.

(116) IDEM, p. 70.

The surviving pictorial cycles of the life of St Panteleimon show that a great significance was given to his miracles and passion. In this way the Holy Healer is pictured as a martyr and as God's servant who performed miraculous healings calling upon the name of Christ. Through his repeated miracles and tortures reassurance was brought to the beholder of the effectiveness of the saint's intercession and of repeated benefits. The donors' devotional needs and wishes shaped the cycles of the saint and had an input on the selections and the number of the scenes that were depicted as is the case with the Sinai icon and Nerezi. It is hard to be established exactly which texts were used for the creation of the pictorial cycles, but for the Sinai icon almost certainly the main literary source was the Passion of St Panteleimon written by Symeon Metaphrastes. Two surviving manuscripts of the Metaphrastic encomium were present in Sinai and thus the painter could study the vita himself. What is more, the Metaphrastic version and the icon's narrative coincide closely - all the events on the icon are described in the text and follow the same consequence of the episodes (the reverse order of two of the scenes is due to artistic reasons as it is explained above). In addition, we may presume that the iconography of the images was influenced by other existing pictorial cycles of the life of the saint known to the painter. Also, the representations of the saint's vita share common formulae with that of other saints' cycles, for example that of St George. All this reveals the complexity of the creation of a pictorial narrative and the importance of the context in which it was placed.

Royal Holloway, University of London,
Independent scholar, London.

Eugenia RUSSELL,
Teodora BURNAND
eugenia.russell@rhul.ac.uk
t.burnand@hotmail.co.uk

(117) IDEM, p. 71, pl. 25.

SUMMARY

The surviving pictorial hagiographical cycles of St Panteleimon were executed in the period between the 10th and 15th centuries. The most elaborate one is on a vita icon, consisting of sixteen scenes, at the monastery of St Catherine, Mt. Sinai (early 13th century) and is at the centre of this research. The painter used the Passion of St Panteleimon by Symeon Metaphrastes as a main textual source for its creation. In addition, we may presume that the iconography of the images was influenced by other existing pictorial cycles of the life of the saint. Also, the selection of the images, included in the saint's cycle, reflects the devotional needs and wishes of the unknown donor.

Tables

Table 1

St Panteleimon Vita Icon – Sixteen Panel Scenes	
I.	
'The priest Hermolaos adopting St Panteleimon' 'St Panteleimon learning medicine from Hermolaos' 'St Panteleimon praying for a child bitten by a snake' 'St Panteleimon resurrecting the child'	
II. (left)	II. (right)
'St Panteleimon killing the snake' 'St Panteleimon healing the blind man' 'St Panteleimon raising the paralytic' 'St Panteleimon in a vat of boiling lead'	'The baptism of St Panteleimon' 'St Panteleimon destroying the idols' 'St Panteleimon being scraped and burned' 'St Panteleimon put among the wild beasts'
III.	
'St Panteleimon thrown into the sea' 'St Panteleimon and the wheel studded with nails, which turns on his torturers' 'The beheading of St Panteleimon' 'The burial of St Panteleimon'	
N.B. Please read sequence from left to right.	

Table 2

Order of vita icon episodes

'The priest Hermolaos adopting St Panteleimon'
 'St Panteleimon learning medicine from Hermolaos'
 'St Panteleimon praying for a child bitten by a snake'
 'St Panteleimon resurrecting the child'
 'St Panteleimon killing the snake'
 'The baptism of St Panteleimon'
 'St Panteleimon healing the blind man'
 'St Panteleimon destroying the idols'
 'St Panteleimon raising the paralytic'
 'St Panteleimon being scraped and burned'
 'St Panteleimon in a vat of boiling lead'
 'St Panteleimon put among the wild beasts'
 'St Panteleimon thrown into the sea'
 'St Panteleimon and the wheel studded with nails, which turns on his torturers'
 'The beheading of St Panteleimon'
 'The burial of St Panteleimon'

Table 3 (The yellow indicates coinciding episodes in the life of the saint)

S.M. section	Symeon Metaphrastes text	Vita icon
1.	Origins	
2.	Early education	
3.	Meeting Hermolaos	'The priest Hermolaos adopting St Panteleimon' 'St Panteleimon learning medicine from Hermolaos'
4.	Curing the child	'St Panteleimon praying for a child bitten by a snake' 'St Panteleimon resurrecting the child' 'St Panteleimon killing the snake'
5.	Pantoleon gets baptised	'The baptism of St Panteleimon'
6.	Pantoleon in a gentile environment (Euphrosynos, father)	
7.	Pantoleon cures the blind man	'St Panteleimon healing the blind man'
8.	Pantoleon's father believes in Christ	
9.	His father destroys the idols. Upon his father's death, Pantoleon releases his slaves, gives his possessions to the poor	'St Panteleimon destroying the idols'
10.	Maximian questions the cured blind man	
11.	Pantoleon buries his father	
12.	Maximian questions Pantoleon	
13.	Pantoleon suggests medical contest	
14.	Pantoleon cures the paralytic	'St Panteleimon raising the paralytic'
15.	Maximian threatens Pantoleon	
16.	Pantoleon states his desire for martyrdom	
17.	Pantoleon is scorched with torches and sings Psalms. The same happens when he is placed in a heated leaden vat, from which he comes out unharmed	'St Panteleimon being scraped and burned' 'St Panteleimon in a vat of boiling lead'
18.	Christ as Hermolaos appears to Pantoleon in the sea	'St Panteleimon thrown into the sea' N.B. reversal of order between 18. and 20.
19.	Maximian threatens Pantoleon further (suggests having him thrown into wild animals)	

20.	The vision of Hermolaos encourages Pantoleon among the wild beasts. Pantoleon sings the Psalms	'St Panteleimon put among the wild beasts' N.B. reversal of order between 18. and 20.
21.	Maximian thinks of the wheel of torture	
22.	The wheel turns against the heathens. Pantoleon sings the Psalms	'St Panteleimon and the wheel studded with nails, which turns on his torturers'
23.	Pantoleon invites Hermolaos to martyrdom	
24.	Hermolaos and his two companion saints are martyred by sword	
25.	Maximian calls Pantoleon to him from prison	
26.	Pantoleon offers himself to martyrdom	
27.	A voice from heaven names the martyr Panteleimon for his great mercy. The soldiers believe in Christ. Panteleimon encourages them to carry on with his execution. The soldiers kiss him respectfully before his martyrdom	'The beheading of St Panteleimon'
28.	Milk, not blood, flows from the saint's wounds and a fruitful olive tree appears at his place of martyrdom. The burial of St Panteleimon takes place	'The burial of St Panteleimon'

N.B. Scenes 23 and 24 : 'Pantoleon invites Hermolaos to martyrdom' and 'Hermolaos and his two companion saints are martyred by sword'. The theme of choosing the right moment for the confession of the faith, as seen in the case of Hermolaos and his companion saints, can also be found in the *Miracula* of St Demetrius, where Nestor is described as an under-cover-Christian : 'Ο ἅγιος Νέστορ κερυμμένος Χριστιανός ὢν. In *Miracula* XIII (BHG 532q).

List of Illustrations

- The vita icon of St Panteleimon - By permission of Saint Catherine's Monastery, Sinai, Egypt.
 The back of the vita icon of St Panteleimon.
 The vita icon of St Panteleimon, detail with the scene 'St Panteleimon killing the snake'.
 The vita icon of St George - By permission of Saint Catherine's Monastery, Sinai, Egypt.
 Scenes from the life of St Paraskevi, Dolna Kamenitsa - photography T. Burnand.



FIG. 1. — The vita icon of St Panteleimon — By permission of Saint Catherine's Monastery, Sinai, Egypt.

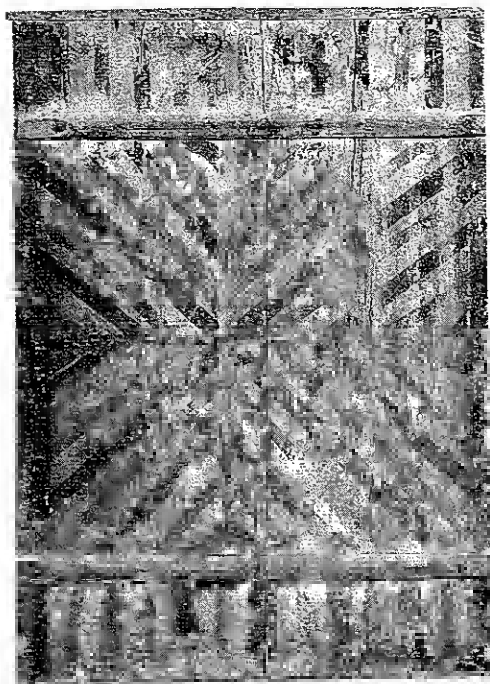


FIG. 2. — The back of the vita icon of St Panteleimon.



FIG. 3. — The vita icon of St Panteleimon, detail with the scene 'St Panteleimon killing the snake'.



FIG. 4. — The vita icon of St George - By permission of Saint Catherine's Monastery, Sinai, Egypt.

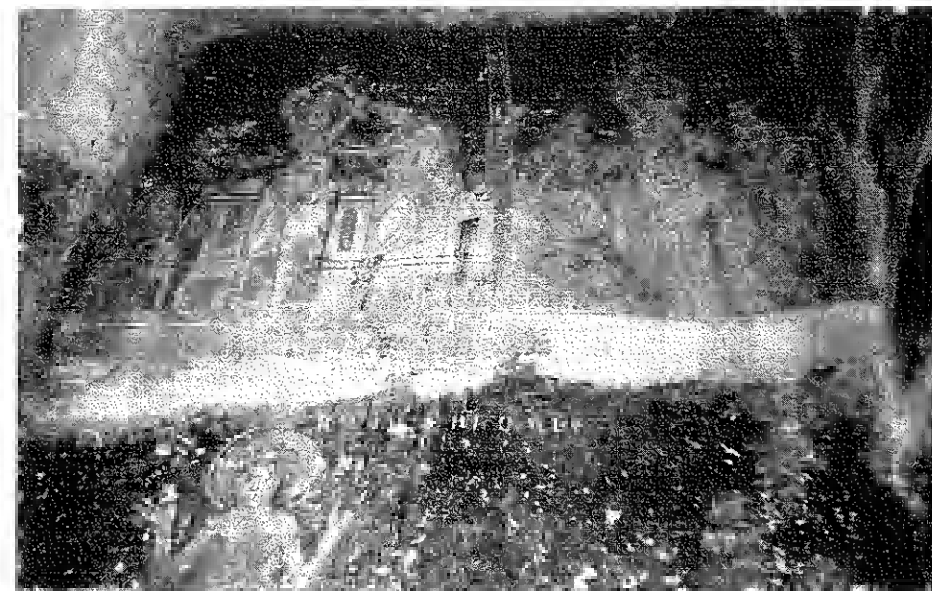


FIG. 5. — Scenes from the life of St Paraskevi, Dolna Kamenitsa - photography T. Burnand.

ANMERKUNGEN ZU WEITEREN EPIGRAMMEN IN EPIGRAPHISCHER AUSZEICHNUNGSMAJUSKEL (*)

Wie in einem früheren Beitrag gezeigt werden konnte, nimmt eine Reihe von byzantinischen Buchepigrammen, die als hochwertige Auftragsarbeiten anonym, wahrscheinlich hauptstädtischer Dichter gelten können, durch die Art ihrer Anbringung in niveauller epigraphischer Auszeichnungsmajuskel deutlich Bezug auf den monumentalen Charakter zeitgenössischer Steininschriften⁽¹⁾. Neben diesen einmaligen Produkten existiert jedoch eine Anzahl weiterer Epigramme, die sich einer breiteren handschriftlichen Überlieferung erfreuen und in einem – mitunter auch in mehreren – der Textzeugen in epigraphischer Auszeichnungsmajuskel geschrieben sind. Neben weiteren einmaligen Auftragsarbeiten sollen einige der letztgenannten Epigramme, welche sich zumeist durch eine deutlich schlechter stilisierte Auszeichnungsmajuskel, nicht selten auch durch ihre Prosodie von der ersten Gruppe abheben, hier kurz vorgestellt und erläutert werden.

Ein Epigramm in epigraphischer Auszeichnungsmajuskel ist mit geringfügigen Abweichungen in gleich fünf Codices mit dem Text der Homilien zu Matthäus des Johannes Chrysostomos überliefert⁽²⁾. Für

(*) Der vorliegende Beitrag entstand im Rahmen des FWF-Projekts 20036 „Byzantinische Epigramme in inschriftlicher Überlieferung“, geleitet von W. Hörandner. Für kritische Lektüre des Aufsatzes sei an dieser Stelle W. Hörandner gedankt.

(1) Vgl. R. STEFEC, *Anmerkungen zu einigen Epigrammen in epigraphischer Auszeichnungsmajuskel*, in *JÖB*, 59 (2009), S. 203-212 (dort auch die wesentliche Literatur); siehe jetzt auch S. LUCA, *Sulla sottoscrizione in versi del Vat. gr. 2000* (ff. 1-154), in C. BRAIDOTTI - E. DETTORI - E. LANZILLOTTA (ed.), *Où πᾶν ἐφῆμερον. Scritti in memoria di Roberto Pretagostini*, Rom, 2009, S. 275-308. Zur Auszeichnungsmajuskel vgl. den klassischen Beitrag von H. HUNGER, *Epigraphische Auszeichnungsmajuskel. Beitrag zu einem bisher kaum beachteten Kapitel der griechischen Paläographie*, in *JÖB*, 26 (1977), S. 193-210.

(2) CPG, 4424.

den ersten der Textzeugen, den *Cod. Sin. gr. 366*, sind wir auf die Angaben älterer Kataloge angewiesen⁽³⁾. Das erwähnte Epigramm befindet sich als Einleitung auf f. 2^v vor dem Text der Homilien zu Matthäus, geschrieben in einer Majuskelschrift, die wohl am ehesten mit der konstantinopolitanischen Auszeichnungsmajuskel in Verbindung zu setzen sein wird⁽⁴⁾. Der Edition bei Benešević – Uspenskij ist immerhin zu entnehmen, dass der Textanfang durch ein Kreuz und die Versenden durch Doppelpunkte gekennzeichnet sind und dass der Sinaiticus auch die Verse 11-12 enthält, welche gegenüber dem ersten Teil des Epigramms leicht eingerückt oder auf andere Weise hervorgehoben sind. – Als weitere Zeugen treten die *Codices Par. Coisl.* 66 und 67 aus dem 11. Jh. hinzu, zwei verschiedene Teile einer zweibändigen Gesamtausgabe der Homilien zum Matthäusevangelium⁽⁵⁾. Die Zwölfsilber befinden sich auf f. 1^v (*Par. Coisl.* 66) bzw. 1^v (*Par. Coisl.* 67), geschrieben in niveauller epigraphischer Auszeichnungsmajuskel schlanken Stils; die V. 11-12 fehlen. – Ein weiterer Überlieferungsträger ist der *Codex Vind. suppl.* gr. 4, der auf dem heutigen f. 5^r als Einleitung der Homilien 1-44 zum Matthäusevangelium unser Epigramm enthält⁽⁶⁾. Die Verse sind in einer niveaullen epigraphischen Auszeichnungsmajuskel schlanken Stils geschrieben und in einen linearen Rahmen eingefasst, der nur einen Teil des ansonsten leeren Blattes einnimmt; die V. 11-12 sind von

(3) V. GARDTHAUSEN, *Catalogus codicum graecorum Sinaiticorum*, Oxford, 1886, S. 83 (Datierung ins 10. Jh.); V. BENEŠEVIČ - P. USPENSKIJ, *Catalogus codicum manuscriptorum graecorum qui in monasterio sanctae Catharinae in monte Sina asservantur*, I, Sankt-Petersburg, 1911 (= Hildesheim, 1965), S. 206 (Datierung ins 11. Jh.).

(4) Vgl. BENEŠEVIČ - USPENSKIJ, *Catalogus* (wie Anm. 3) S. 206 (weisen auf die Ähnlichkeit der Majuskel mit dem Kyrillischen hin).

(5) Vgl. R. DEVRESSE, *Bibliothèque Nationale, Département des manuscrits. Catalogue des manuscrits grecs, II, Le fonds Coislin*, Paris, 1945, S. 60-61; Inhalt: Hom. 1-45 in Mt. (*Par. Coisl.* 66); Hom. 46-90 in Mt. (*Par. Coisl.* 67). Identische Herkunft beider Handschriften (und damit ihre Zugehörigkeit zu demselben Exemplar einer zweibändigen Ausgabe) scheint angesichts der Unterschiede in Format und Zeilenzahl eher unwahrscheinlich (vgl. DEVRESSE, a.a.O.).

(6) W. LACKNER, *Codices Chrysostomici Graeci, IV, Codices Austriae (Documents, Études et Répertoires publiés par l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes)*, Paris, 1981, S. 82-83; H. HUNGER - Ch. HANNICK, *Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek, Teil 4, Supplementum Graecum (Museion, N. F. IV, 1, 4)*, Wien, 1994, S. 9-11; die Textstörung des *Vind.* findet sich auch im *Par. Coisl.* 66 wieder, vgl. DEVRESSE, *Catalogue*, S. 60 (wie Anm. 5).

dem ersten Teil des Epigramms durch eine von Zierrauten unterbrochene Wellenranke getrennt. Der Text ist mit wenigen Ausnahmen einwandfrei akzentuiert, wobei durchgehend Spiritus in halbiertem Eta-Form begegnen; die statischen, keilförmigen Akzente ahmen die Arbeit des Steinmetzen nach; der Zirkumflex ist rund, meist recht bescheiden. Juxta- und Suprapositionen sind relativ häufig; auffällig ist neben dem ausgewogenen Kontrast zwischen Kümmerbuchstaben und Buchstaben normaler Größe das weitgehende Fehlen zusätzlicher Zierelemente (vgl. immerhin das erste Omega in Z. 1). An einzelnen Buchstabenformen ist insbesondere My mit tiefer Einsattelung zu nennen (fakultativ, vgl. z. B. Z. 3 μαθητής), eine Übernahme aus der alexandrinischen Auszeichnungsmajuskel. – Der letzte bisher bekannte Textzeuge des Epigramms ist der *Codex Athen. EBE* 2553 aus dem 11. Jh. (ehemals Serrhai) (?) mit den Homilien 1-44 zum Johannesevangelium aus der Feder des Johannes Chrysostomos (*), der auf f. 1^v unser Epigramm enthält. Der Text ist in niveauller epigraphischer Auszeichnungsmajuskel schlanken Stils geschrieben und in einen linearen Rahmen mit Zierleiste und kleinen Eckpalmetten eingefasst; die V. 11-12 fehlen. Die Zweizeiligkeit ist nur selten durchbrochen (Tau in Z. 1, 7; Gamma in Z. 1); bescheidene Zierelemente sind relativ selten; dagegen finden sich häufig Juxta- und Suprapositionen (vorwiegend bei Omikron-Ypsilon) und Kümmerbuchstaben. Große Ähnlichkeit zur Auszeichnungsmajuskel des Epigramms im *Codex EBE* 174 und *Par. Coisl.* 66 ist nicht zu leugnen (*). Der Text des Epigramms lautet:

(7) A. MARAVA-CHATZINICOLAOU - Ch. TOUFEXI-PASCHOU, *Catalogue of the Illuminated Byzantine Manuscripts of the National Library of Greece*, III, *Homilies of the Church Fathers and Menologia, 9th-12th century*, Athen, 1997, S. 156-164 (gr. Ausgabe S. 158-166). Für die Handschriften der Athener Nationalbibliothek existiert zwischen dem Numerus currens 2501 und 3121 und dann wieder ab 3370 bekanntlich kein gedruckter Katalog. Die synoptische Beschreibung von Nikolopoulos gilt fast ausschließlich postbyzantinischen Handschriften (vgl. P. G. NIKOLOPOULOS, *Περιγραφή χειρογράφων κωδίκων της Εθνικής Βιβλιοθήκης της Ελλάδος*, αριθ. 3122-3369, Athen, 1996).

(8) CPG, 4425.

(9) Zu diesem Epigramm vgl. jetzt STEFEC, *Anmerkungen* (wie Anm. 1), S. 211-212 (mit Literatur); eine Farbabbildung bei A. MARAVA-CHATZINICOLAOU - Ch. TOUFEXI-PASCHOU, *Catalogue of the Illuminated Byzantine Manuscripts of the National Library of Greece*, I, *Manuscripts of New Testament Texts 10th-12th century*, Athen, 1978, Tf. 181.

Τοὺς μαργάρους σου τῶν λόγων χρυσοῖς λόγοις
κεραννύων ἄριστα καὶ περιπλέκων,
Χριστοῦ μαθητά, οὐκ μαθητῆς εἰκότως
ἔδειξε πολλῶ μᾶλλον εὐπρεπεστέρους
5 ἄρρητον ὦραν, ἡδονὴν ψυχῶν ξένην
νύμφης τε Χριστοῦ κάλλος οὐκ ἔχον κόρον·
ὧν τὴν ἀπαοτράπτουσαν ὁ πλουτῶν χάριν
λήθην τε νικᾶν καὶ χρόνου φθορὰν θέλων
10 εἰς τοῦτο καινὸν ἐγχαράττει βιβλίον
τοῖς εὐοεβοῦσι πρᾶγμα μυρίου πόθου.

Ἡ βίβλος ἔσχεν ἦδε Ματθαίου λόγους
οὐοπερ διετράνωσε τὸ χρυσοῦν στόμα (*).

1 cf. e. g. Johannes Chrysostomus, *Homilia dicta in templo s. Anastasiae* (CPG, 4441 [8]; PG 63, 496, 14): μαργαρίτης γὰρ ἔστιν ὁ τοῦ Θεοῦ λόγος; *Analecta hymnica graeca e codicibus eruta Italiae inferioris*, III, S. 395, 64: ὅθεν προβάλλει μαργαρίτας τοὺς λόγους 7 cf. Gregorius Nyssenus, *De tridui inter mortem et resurrectionem domini nostri Iesu Christi spatio* 1 (CPG 3175; GNO, IX, S. 274, 6-7 ed. GEBHARDT): ἡ τῆς ψυχῆς ἀπαοτράπτουσα χάρις 12 cf. e. g. Ioannes Mauropus, *Epigrammata* 13, 7 (p. 9 ed. DE LAGARDE): οἰκουμένης τὸ θαῦμα, τὸ χρυσοῦν στόμα atque u. 4 epigrammatis in pictura Ioannis Chrysostomi in cod. *Par. gr.* 224 (ed. nuperrime KRAUSE, *Homilien [ut infra]*, S. 190, n. 1298 cum tab. 107): ἀλλ' ἠνίκα φράσειε τὸ χρυσοῦν στόμα

V (= *Vind., Suppl. gr.* 4, f. 5^v) A (= *Athen. Bibl. nat.* 2553, f. 1^v) S (= *Sin. gr.* 366) P (= *Par. Coisl.* 66, f. 1^v) C (= *Par. Coisl.* 67, f. 1^v)
3 μαθητὰς ὅς (= ὡς) Euangelatu-Notara μαθητὰς σοῦ Bricherius, *Lambacher litt. ω m. recent. s. l. suppl.* (= ὡς) A 6 τὲ V | ἔχων A

(10) *Den Perlen deiner Worte goldene Worte | in vortrefflicher Weise beimischend und einflechtend, | wahrhaftig dein Jünger, o Jünger Christi, | machte er sie noch viel wohlklingender | und zeigte ihren unbeschreiblichen Liebreiz, die ungewöhnliche Freude der Seelen | und die unendliche Schönheit der Braut Christi. | Deren glitzernde Anmut ließ der Stifter, | die Vergessenheit und das Verderbnis der Zeit besiegen wollend, | in dieses neue Buch abschreiben, | den Frommen ein Gegenstand grenzenloser Sehnsucht. | Dieses Buch umfasst die Worte Matthäus', | welche der goldene Mund erläuterte.*

Euangelatu-Notara, Maraba-Chatzenikolau – Toufexe-Paschu
7 οὐς καὶ ποθήσας σὸς λάτρης Κωνσταντῖνος AC | Πλουτῶν
Benešević 8 τὲ VA | νικῶν Montfaucon 11-12 om. ACP

Text : B. DE MONTFAUCON, *Bibliotheca Coisliniana olim Segueriana*, Paris, 1715, S. 129-130 (Text, lat. Übers. [aus dem Par. Coisl. 66]). – D. BRICHERIUS, in: *Raccolta d'Opuscoli scientifici e filologici* 37 (1747), S. 202-203 (Text aus dem Vind., lat. Übers.). – Ph. I. LAMBACHER, *Bibliotheca antiqua Vindobonensis civica*, I, Wien, 1750, S. 95 (Anm.) (Text [aus dem Vind.]). – A. F. KOLLAR, *Ad Petri Lambecii commentariorum de Augusta Bibliotheca Caesarea Vindobonensi libros VIII Supplementorum liber primus*, Wien, 1790, S. 176 (Text; V. 1-2 u. 11-12 mit lat. Übers. [aus dem Vind.]). – BENEŠEVIČ – USPENSKIJ, *Catalogus* (wie Anm. 3), S. 206 (Text [aus dem Sin.]). – H. HUNGER, *Minuskel und Auszeichnungsschriften im 10.-12. Jahrhundert*, in: *La paléographie grecque et byzantine (Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, 559)*, Paris, 1977, S. 201-220, Tf. 14 (Abb. [Vind. suppl. gr. 4]). – HUNGER, *Auszeichnungsmajuskel* (wie Anm. 1), Tf. 3 (Abb. [Vind. suppl. gr. 4]). – Phl. EUANGELATU-NOTARA, „Σημειώματα“ ἑλληνικῶν κωδίκων ὡς πηγὴ διὰ τὴν ἔρευναν τοῦ οικονομικοῦ καὶ κοινωνικοῦ βίου τοῦ Βυζαντίου ἀπὸ τοῦ 9ου αἰῶνος μέχρι τοῦ ἔτους 1204 (Βιβλιοθήκη Σοφίας Ν. Σαριπόλου, 47), Athen, 1982, S. 243 (Text [aus dem Athen.]). – H. HUNGER, *Schreiben und Lesen in Byzanz. Die byzantinische Buchkultur*, München, 1989, S. 115 (Abb. [Vind. suppl. gr. 4]). – HUNGER – HANNICK, *Katalog* (wie Anm. 7), S. 9 (V. 1, 10-12). – MARAVA-CHATZINICOLAOU – TOUFEXI-PASCHOU, *Catalogue* (wie Anm. 8), S. 157 (Text, engl. Übers. [aus dem Athen.]), S. 158 (Abb. [Athen.]) und Tf. 198 (Farbabb. [Athen.]). – K. KRAUSE, *Die illustrierten Homilien des Johannes Chrysostomos in Byzanz (Spätantike – Frühes Christentum – Byzanz. Kunst im ersten Jahrtausend, Reihe B, Studien und Perspektiven, 14)*, Wiesbaden, 2004, Abb. 85 auf Tf. 35 (Abb. [Athen. EBE 2553]). – Photo des Par. Coisl. 66.

Literatur : Chr. BAUR, *S. Jean Chrysostome et ses œuvres dans l'histoire littéraire (Université de Louvain, Recueil de travaux publiés par les membres des conférences d'histoire et de philologie, 18)*, Louvain – Paris, 1907, S. 55 (No. 10). – W. WEINBERGER, *Beiträge zur Handschriftenkunde, I, Die Bibliotheca Corvina (Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, 159, Abh. 6)*, Wien, 1908, S. 1-89, hier S. 63. – P. BUBERL – H. GERSTINGER, *Die byzantinischen Handschriften, 2, Die Handschriften des X.-XVIII. Jahrhunderts (Beschreibendes Verzeichnis der illuminierten Handschriften in Österreich, N.F. VIII, 4)*, Leipzig, 1938, S. 109. – LACKNER, *Codices* (wie Anm. 6), S. 82. – *Matthias Corvinus und die Bildung der Renaissance. Handschriften aus der Bibliothek und dem Umkreis des Matthias Corvinus aus dem Bestand der Österreichischen National-*

bibliothek. Von E. GAMILLSCHEG und B. MERSICH, mit Beiträgen von O. MAZAL. Katalog einer Ausstellung der Handschriften- und Inkunabelsammlung der Österreichischen Nationalbibliothek, 27. Mai-26. Oktober 1994, Wien, 1994, S. 82 (No. 44). – MARAVA-CHATZINICOLAOU – TOUFEXI-PASCHOU, *Catalogue* (wie Anm. 7), S. 163 (gr. Ausgabe S. 165). – KRAUSE, *Homilien* (wie oben), S. 59 mit Anm. 404 und S. 176 mit Anm. 1175.

Während die ursprüngliche Fassung des Epigramms wohl im Par. Coisl. 66 vorliegt, zerfällt die sonstige Überlieferung in zwei distinkte Gruppen: einerseits den Par. Coisl. 67 und Athen. EBE 2253 mit Ersetzung des allgemein gehaltenen Verses 7 durch die Nennung des Stifters Konstantinos (vgl. Apparat)⁽¹¹⁾ und andererseits den Vind. suppl. gr. 4 und Sin. gr. 366 mit Beibehaltung des Verses 7 und Hinzufügung der auf den konkreten Inhalt des Codex bezogenen Verse 11-12. Das Epigramm hat ein beachtenswertes metrisches Niveau; alle Binnenschlüsse sind korrekt gesetzt (B7 in V. 2 und 7), auffällig ist lediglich der proparoxytone B5 in Vers 1; auch prosodisch ist der Text korrekt. – Das Epigramm zerfällt in drei Teile: Im ersten (V. 1-6) geht der Autor auf die exegetische Tätigkeit des Johannes Chrysostomos ein, dessen Name bereits in Vers 1 anklingt (vgl. auch den abschließenden Vers 12); eindrucksvoll ist die Parallele zwischen dem Exegeten und einem Goldschmied, der die Quintessenz der Lehre zu kostbaren Perlenschnüren verbindet (V. 1-2). Im zweiten Teil (V. 7-10) nennt der anonyme Stifter die Beweggründe für seine fromme Tat: Er wolle die Lethe sowie den Zahn der Zeit bezwingen. Angesichts dieses Wunsches scheint die anonyme Fassung in den Hss. Par. Coisl. 66, Vind. suppl. gr. 4 und Sin. gr. 366 bemerkenswert. Das Verb ἔγχαράττω in Vers 9 ist wohl kausal zu verstehen⁽¹²⁾. Der letz-

(11) Die kargen Angaben zum Format des Athen. EBE 2253 (vgl. MARAVA-CHATZINICOLAOU – TOUFEXI-PASCHOU, *Catalogue* III [wie Anm. 9], S. 156 [gr. Ausgabe S. 158]) sprechen nach Vergleich mit jenen des Coisl. 67 (vgl. DEVREESE, *Catalogue* [wie Anm. 6], S. 61) eher gegen die Annahme einer einheitlichen, für den Stifter Konstantinos angefertigten Edition der Homilien Chrysostomos' zu den Evangelien.

(12) Zum Terminus vgl. B. ATSALOS, *La terminologie du livre-manuscrit à l'époque byzantine (Ἑλληνικά, Παράρτημα, 21)*, Thessalonike, 1971 (= 2001), S. 189-192; entgegen MARAVA-CHATZINICOLAOU – TOUFEXI-PASCHOU, *Catalogue* (wie Anm. 7), S. 163 (gr. Ausgabe S. 165) ist der ansonsten nicht näher charakterisierte Konstantinos (vgl. den Apparat zu V. 7) wohl als Stifter und nicht als Kopist des Codex zu betrachten.

te Teil schließlich (V. 11-12) geht auf den Inhalt des Codex ein, wobei hier eine beliebte umschreibende Bezeichnung für Johannes Chrysostomos Anwendung findet.

Die Metapher der „Perlen“ als Bezeichnung der Homilien des Ioannes Chrysostomos kehrt in einem weiteren Epigramm in epigraphischer Auszeichnungsmajuskel wieder, welches dem Chrysostomos-Codex *Angel. gr.* 110 (11. Jahrhundert) vorangestellt ist⁽¹³⁾. Das Epigramm ist mit roter Tinte auf ff. 2^v-3^r angebracht, geschrieben in niveauller epigraphischer Auszeichnungsmajuskel schlanken Stils. Der Text ist zentriert und die Freiränder breit, was zur Wirkung des Epigramms beiträgt und die Illusion einer monumentalen Steininschrift hervorruft. Juxtapositionen und Kümmerbuchstaben (Omega, Chi) sind selten; die Oberlängen von Tau und Gamma sind bisweilen in die Höhe gezogen, die mittlere Haste des Omega hat die Form einer Schwertlilie; ansonsten werden Zierelemente eher spärlich eingesetzt. Das Epigramm wird

(13) P. FRANCHI DE'CAVALIERI - G. MUCCIO, *Index codicum graecorum Bibliothecae Angelicae*, in *Studi Italiani di Filologia Classica*, 4 (1896), S. 33-184. [= Ch. SAMBERGER, *Catalogi codicum graecorum qui in minoribus bibliothecis Italicis asservantur in duo volumina collati et novissimis additamentis aucti* (*Catalogi codicum graecorum lucis ope reimpressi*), II, Leipzig, 1968, S. 47-198], hier S. 150-152; R. I. CARTER, *Codices Chrysostomici Graeci*, V, *Codicum Italiae pars prior* (*Documents, études et répertoires publiés par l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes*). Paris, 1983, S. 173-174; S. MORETTI, *Vulgo «miniatura» appellatur: I Manoscritti greci miniati e decorati delle biblioteche pubbliche statali di Roma*, in *Nuovi annali della scuola speciale per archivisti e bibliotecari*, 18 (2004), S. 61-97, hier S. 67-68. «Margaritai» ist eine geläufige Bezeichnung der Werke des Chrysostomos, die neben literarischen Zeugnissen (vgl. etwa Chr. Mitylenaios Nr. 141 [Überschrift]: εἰς τὴν βίβλον τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, τὴν λεγομένην Μαργαρίται; Text bei E. KURTZ, *Die Gedichte des Christophoros Mitylenaios*, Leipzig, 1903, S. 99) auch in der Buchterminologie gut belegt ist, vgl. die Subskription des Kopisten (?) Metrophanes im Codex Athon. Vatop. 335 (S. EUSTRATIADIS - A. VATOPEDINOS, *Κατάλογος τῶν ἐν τῇ ἱερᾷ μονῇ Βατοπεδίου ἀποκειμένων κωδίκων*, Paris, 1924 [= New York, 1969], S. 67) oder das Inhaltsverzeichnis im Codex Lesbos, *Leimonos* 27 (Ioannes Chrysostomos: Μαργαριτῶν πέφυκα ἀριβῆς πίναξ; Text bei: A. PAPADOPULOS-KERAMEUS, *Μαυρογορδάτειος Βιβλιοθήκη ἤτοι Γενικός περιγραφικός κατάλογος τῶν ἐν ταῖς ἀνά τὴν Ἀνατολήν βιβλιοθήκαις εὑρισκομένων ἑλληνικῶν χειρογράφων* [Ὁ ἐν Κωνσταντινουπόλει Ἑλληνικός Φιλολογικός Σύλλογος. Παράρτημα τοῦ ΙΕ'-ΙΗ' τόμου], Konstantinopel, 1884-1888, S. 43; ein vollständiges Digitalisat der Handschrift unter <http://84.205.233.134/pdfs/2008718111751.pdf>).

durch eine Art Kreuz mit Rosette eingeleitet, das vor dem ersten Vers des f. 3^r wiederholt wird. Jedes Versende ist durch einen Dreipunkt markiert, am Fuß des Textes sind auf beiden Seiten weitere Verzierungen angebracht.

5 Τὴν βίβλον εἴ τις τήνδε τοῦ χρυσοστόμου
καὶ χρυσολαμποῦς καὶ διαυγοῦς ποιμένος
πιστῶς διέλθοι καὶ φιλευσεβῶς ἅμα
εἰς νοῦν βαθύνει τῶν σοφῶν συνταγμάτων
καὶ πρὸς λόγων ἄβυσσον ἢ νοημάτων
10 τὴν γλῶτταν ὡς ἄγκιστρον ἐγκαθηλύσει,
θησαυρὸν εὖροι μὴ ῥέοντα τῷ χρόνῳ
τὸν μαργαρίτην ἔνδοθεν κεκτημένον
ψυχᾶς πενιχρᾶς τὸν τελοῦντα πλουσίως
15 τὴν γνῶσιν ἀυγάζοντα τὴν ὑπὲρ φύσιν,
τὴν πίστιν ἀστράπτοντα πάσῃ τῇ κτίσει
τὸ κάλλος ἐκλάμποντα τῶν διδαγμάτων,
τὸ κέρδος ἐκφαίνοντα τὸ ψυχοτρόφον.
κόχλον θαλάττης τὴν βίβλον νομιστέον
20 ὡσπερ γὰρ αὕτη πρὸς μεσημβρινὰς φλόγας
πτύξιν διαστείλασα τὸν κεκρυμμένον
φαίνει διαυγάζοντα μάργαρον κάτω·
οὔτω νοεῖσθω δέλτος ἢ προκειμένη,
ἣ τις πόθῳ ζέοντι τῶν θεοφρόνων
25 ἀναπτυγεῖσα τὸν νοητὸν τοῦ λόγου
λάμποντα πᾶσι μαργαρίτην δεικνύει·
ὄν εἴ τις εἰσὸς εἰς νοημάτων βάθος
ἐκεῖθεν ἐμπόρευμα τοῦτον λαμβάνει
οὐκοῦν ὁ τοῖσδε τοῖς λόγοις ἐντυγχάνων
πολλῶν δι' αὐτῶν ἐμφορεῖται κρειττόνων
πολλῶν ἀφράστων ἀξιοῦται θαυμάτων⁽¹⁴⁾.

(14) Wenn einer dieses Buch | des goldstrahlenden und glänzenden Hirten mit goldenem Mund | im Glauben und in Gottesfurcht zugleich durchlesen dürfte, | sich vertiefend in den Sinn der weisen Wortfügungen | und an der Tiefe der Worte oder der Gedanken | mit der Zunge wie an einem Angelhaken haften bleibend, | dürfte er wohl einen Schatz finden, der an der Zeit nicht zerbricht, | von innen eine Perle; | <einen Schatz>, der arme Seelen reich werden lässt, | die übernatürliche Erkenntnis beleuchtet, | den Glauben aufblitzend der ganzen Schöpfung verkündet, | die Anmut der Lehre erstrahlen lässt, | das seelenernährende Heil offenbart. | Wie eine Perlmuschel des Meeres ist dieses Buch zu betrachten, | denn so wie diese gen südliche Lohe | ihre Schale

20-21 cf. u. 1 carminis praecedentis

A (= *Angel. gr.* 110, ff. 2^v-3^r)

1 τῆνδε A ed. 3 ἄμα A ed. 15 αὐτῆ ed. 24 οὐκ οὖν ed.

Text: FRANCHI DE' CAVALIERI - MUCCIO, *Index* (wie Anm. 13), S. 150-151 (Text).
- http://manus.iccu.sbn.it//opac_ShowImmagineManoscritto.php?ID=7911 (Abb.).

Das Epigramm besteht aus 26 Zwölfsilbern mit korrekt gesetzten Binnenschlüssen (B7 in V. 5-6, 10-13, 16-17, 19, 23) und ohne metrische Auffälligkeiten; die Regeln der Prosodie sind eingehalten. Erwägenswert scheint die Verbesserung von πλουσίως in V. 9 zu πλουσίας, da das Verbum ein Akkusativobjekt verlangt. Sowohl die kunstvolle Ausführung als auch die poetische Form des Epigramms – gute Metrik, eine bildreiche Sprache – lassen vermuten, dass wir uns auf der höchsten Ebene der byzantinischen Buchproduktion bewegen. Gemessen an der Qualität der Eingangsverse nimmt sich die Illumination des Codex eher bescheiden aus. Der erste Teil des Epigramms (V. 1-13) wendet sich (allerdings unpersönlich) an den Leser (V. 1-3) und preist die Vorzüge des vorliegenden Bandes, der metonymisch für die Schriften des Kirchenvaters steht, welcher in V. 1 durch das Adjektiv χρυσόστομος identifiziert wird. V. 3-13 enthalten eine Aufforderung, sich in die Werke Chrysostomos' zu vertiefen, und beschreiben ihre heilbringende Wirkung. Die Gleichsetzung des Buches mit einer Perlmuschel (V. 14ff.) wird ab V. 8 vorbereitet und durch eine Parechese in V. 16 (πτύξις der Perlmuschel ~ πυξίς) unterstrichen. Geöffnet (vgl. V. 20) gibt das Buch seine Schätze preis wie eine Perlmuschel (V. 15-17) und führt den Leser (vgl. V. 24) zur göttlichen Schau heran.

Neben einer Anzahl von Zwölfsilbern, die als Beischriften von Miniaturen dienen und daher andernorts behandelt werden sollen, ist in zwei Evangeliiaren (*Lond. Egerton 2783, Constantinopol. Oec. Patr. Sceuophylacium 3*) und weiteren zwei Codices ein Epigramm überliefert, das in

öffnet <und> die verborgene, | unten liegende strahlende Perle zum Vorschein bringt, | so möge auch das vorliegende Buch verstanden werden, | welches, aus heißem Verlangen der fromm Gesinnten | geöffnet, die geistige Perle des Logos | leuchtend allen zeigt. | Wenn einer die Tiefe der Gedanken durchdringt, | nimmt er als Preis diese mit; | wer also auf diese Worte stößt, | genießt mit ihrer Hilfe viel Überirdisches | und wird vieler unbeschreiblicher Wunder für würdig befunden.

allen Textzeugen zwar keine Miniatur begleitet, aber in niveauvoller epigraphischer Auszeichnungsmajuskel geschrieben ist (außer im *Cod. Athon. Iberorum 29*, wo er in zeitgleicher Minuskel kopiert wurde). Neben der von Nelson ausführlich untersuchten Illumination beider Evangeliiare⁽¹⁵⁾ ist folglich auch das weiter unten zu behandelnde Epigramm ein wichtiges Filiationsmerkmal.

Die Textzeugen sind wie folgt: *Par. gr. 219* (Kommentar des Ps.-Oikumenios zur Apostelgeschichte und den paulinischen Briefen) aus dem 11. Jh.⁽¹⁶⁾, *Lond. Egerton 2783* (ein Tetraevangeliar aus dem 13. Jh.)⁽¹⁷⁾, *Constantinopol. Oec. Patr. Sceuophylacium 3* (olim Παναγίας Καμαριωτίσσης 176, ein Tetraevangeliar aus dem 12. Jh.)⁽¹⁸⁾ und schließlich *Athon. Iberorum 29* (ein Tetraevangeliar des ausgehenden 13. / frühen 14. Jh., größtenteils von der Hand des Kopisten Nikodemos)⁽¹⁹⁾. Nur im *Cod. Par. gr. 219* scheint das Epigramm als Prolog zu fungieren; im *Cod. Athon. Iberorum 29* schließt es den Text des Johannesevangeliums ab, im *Cod. Lond. Egerton 2783* und in dem mit ihm nahe verwandten *Cod. Constantinopol. Oec. Patr. Sceuophyl. 3* steht es vor dem Lukasevangelium. Der Text im *Cod. Constantinopol. Oec. Patr. Sceuophyl. 3* ist von einer

(15) Vgl. R. S. NELSON, *Text and Image in a Byzantine Gospel Book in Istanbul (Ecumenical Patriarchate, cod. 3)*, Diss., New York, 1978.

(16) H. OMONT, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale et des autres bibliothèques de Paris et des Départements*, I, Paris, 1886, S. 25; K. ALAND, *Kurzgefasste Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung, 1)*, Berlin - New York, 1994, No. 91.

(17) NELSON, *Text and Image* (wie Anm. 15), S. 300-303 (ausführliche Beschreibung); ALAND, *Liste* (wie Anm. 16), No. 714.

(18) G. A. SOTERIU, *Κειμήλια τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου. Πατριαρχικός ναὸς καὶ σκευοφυλάκιον*, Athen, 1937, S. 70-86 mit Tf. 46-59; NELSON, *Text and Image* (wie Anm. 15), S. 261-277 (ausführliche Beschreibung; weitere Literatur auf S. 4-6); kein Eintrag unter den beiden gültigen Signaturen bei ALAND, *Liste* (wie Anm. 16); M. KOUROPOU - P. GÉHIN, *Catalogue des manuscrits conservés dans la Bibliothèque du Patriarcat Œcuménique. Les manuscrits du monastère de la Panaghia de Chalki*, Turnhout, 2008, S. 416 (kurze bibliographische Notiz, Hs. nicht beschrieben).

(19) ALAND, *Liste* (wie Anm. 16), No. 997; P. SOTERUDES, *Ἱερά Μονὴ Ἰβήρων. Κατάλογος ἑλληνικῶν χειρογράφων, Τόμος Α' (1-100)*, Karyes, 1998, S. 54-56 mit Tf. 9-10. Zu Nikodemos vgl. M. VOGEL - V. GARDTHAUSEN, *Die griechischen Schreiber des Mittelalters und der Renaissance (Zentralblatt für Bibliothekswesen, Beiheft, 33)*, Leipzig, 1909 (= Hildesheim, 1966), S. 344.

schmalen Zierleiste umrahmt, die den Eindruck einer Schriftrolle vermittelt; die Rahmenleisten im *Par. gr.* 219 sind breiter und regulärer und zusätzlich mit Eckpalmetten versehen; im *Lond. Egerton* 2783 ist dem Epigramm eine Zierleiste beigegeben. Dem Text ist in den Hss. *Lond. Egerton* 2783, *Constantinop. Oec. Patr. Sceuophyl.* 3 und *Par. gr.* 219 ein Kreuz vorangestellt; die Versenden sind in der Regel durch Doppelpunkte markiert; der Zeilenfall im *Cod. Lond. Egerton* 2783 fällt mit den einzelnen Versen nicht zusammen und die Schrift wird gegen Ende des Epigramms deutlich kleiner. Während die Auszeichnungsmajuskel im *Cod. Lond. Egerton* 2783 regulärer wirkt, macht sie im *Cod. Constantinop. Oec. Patr. Sceuophyl.* 3 mit vielen Juxta- und Suprapositionen, Kümmerbuchstaben, ausfahrenden oberen Hasten (insbesondere Tau) und Akzenten (breiter Zirkumflex) einen wesentlich unbändigeren Eindruck. Das Iota mutum wird im *Par. gr.* 219 vermerkt.

- Ἔοφυζον, εἶχον ἄσχετον πάλαι πόθον
 οὐς, πλάστα πάντων, οὐχ ἅλη χωρεῖ φύσις
 λόγους χαράξαι ὡς μαθητῶν καὶ φίλων,
 ἐν παγκάλῳ δὴ καὶ διαυγεῖ πτυκτίῳ·
 5 ἔχειν τε τούτους φῶς, πνοήν, βίσι κλέος.
 Ἐληξα τοῦ πόθου δὲ νῦν κατ' ἄξίαν,
 ἔκτισθεν, ἐντός, πανταχοῦ καλλωπίσας·
 καὶ τοῦτο προστέθεικα τῇ τεχνουργίᾳ.
 Ὡς ῥᾶστα γάρ τις πάντας εὐροι τοὺς τόπους
 10 ἐφ' οὓς μετελθεῖν βούλεται πόνου δίχα
 ὡς εὐθείᾳ πρὶν στάθμη προσοχῶν ἐμπεύρω
 τοῖς ἐν πίνακι προσφυῶς γεγραμμένοις.
 Ἄλλ' ὦ βλύσας ἄβυσσον ἐνθέων λόγων
 ὡς ἐκ κρήνης ῥεύσασαν ὡς μυστῶν γλώττης
 15 ψυχὴν ἐμήν ἄνικμον ἐν καιρῷ δίκης
 εἴης ποτίζων καινὸν ἄμβροτον πόμα,
 ὃ οὐς μαθητὰς εἶπας ἐκπίνειν τότε ⁽²⁰⁾.

(20) Eine von alters her unwiderstehliche Sehnsucht hatte ich, und war erpicht, | die Worte, du Schöpfer aller Dinge, welche die ganze Natur nicht umfasst | deiner Jünger und Freunde zu schreiben | in einen wunderschönen und glänzenden Codex, | auf dass sie mir als Licht, Atem, als Ruhm des Lebens dienen. | Nun hat meine Sehnsucht nach Gebühr ein Ende gefunden, | nachdem ich <den Codex> von außen, von innen, überall geschmückt. | Und auch dies habe ich dem Kunstwerk hinzugefügt, | auf dass einer auf leichteste Weise alle Stellen finde, | die er sich zu Gemüte führen will, mühelos, | nachdem er sich zunächst einsichtsvoll wie einer geraden Richtschnur | dem im Verzeichnis

1 cf. e. g. Basilius Caesariensis, *De spiritu sancto* (CPG 2839) 5, 4, 47 (p. 276 ed. PRUCHE) : ἀσκέτω τινὶ πόθῳ καὶ ἀρρήτῳ στοργῇ
 2 cf. e. g. Symeon Novus Theologus, *Hymni* 21, 398 (p. 182 ed. KAMBYLIS) : ὄν προσεξεϊκόνιοεν ὁ πλάστης πάντων 13 cf. e. g. Theodorus Studita, *Iambi* 74, 1 (p. 229 ed. SPECK) : Βρύων ἄβυσσον παγγλύκων λόγων, μάκαρ 15 cf. e. g. Ignatius Diaconus, *Epistula* 4, 26 (p. 34 ed. MANGO) : τὴν ἄτεγκτον ταῖς ἁμαρτίαις καὶ ἄνικμον ἡμῶν ψυχὴν 17 Mt 26, 27-28 ; Jo 6, 53

A (= *Athon. Iberorum* 29, f. 160^v) C (= *Constantinopol. Oec. Patr. Sceuophyl.* 3, ff. 131^v-132^v) L (= *Lond. Egerton* 2783, ff. 164^v-165^v) P (= *Par. gr.* 219, f. 3^v)

2 νοῦς βροτῶν χωρεῖ μόλις CL | κτίοις AP 3 λόγους χαράξαι οὐς διαυγεῖ πτυκτίῳ (πτυκτίῳ CL) ACL 4 om. A 5 τὲ A δὲ L | κλέως LC | uersus uix legitur in C | post hunc u. praebet ὁ οὐς μὴ(αἴλ) (nomen uix legitur in L, sed uidetur aliud esse) ἔσχατος μονστρόπων CL 7 ἐντοσθεν ἐκτός ACL 8-12 om. CL 9 εὐρω P, Montfaucon 9-12 om. A 11 προσχῶν Migne 13 βλύσας ἄβυσσον ἐκ τετρατοῦμου ACL 14 κρήνης μαθητῶν πᾶσαν ἄρδουσα φρένα (ἄρδουσαν φρέναν [!]) CL ACL 17 τοὺς Migne

Text : B. DE MONTFAUCON, *Palaeographia graeca sive de ortu et progressu litterarum graecarum*, Paris, 1708 (= Farnborough, 1970), S. 283-284 (Text aus dem *Reg.* 1886 [= *Par. gr.* 219] mit lat. Übers.). – PG 118, 33-34 (Text). – SOTERIU, *Κεϊμήλια* (wie Anm. 18), S. 85 (Text aus dem *Constantinopol.*). – ATSALOS, *Terminologie* (wie Anm. 12), S. 96 (V. 1-4 aus dem *Par. gr.* 219 nach Montfaucon). – NELSON, *Text and Image* (wie Anm. 15), S. 263 (Text aus dem *Constantinopol.* [nach Soteriu], Tf. 19 und 20 (Abb. des *Constantinopol. Oec. Patr. Sceuophyl.* 3) sowie Tf. 152 (Abb. des *Par.* [Text unlesbar]) und 164-166 (Abb. des *Londinensis Egerton.*). – R. S. NELSON, *Michael the Monk and his Gospel Book*, in : *Actes du XV^e congrès international d'études byzantines*, II, Athen, 1981, S. 575-582, hier S. 576 (Text aus dem *Constantinopol.*) und Abb. 1 (Abb. des *Constantinopol.*) S. 577 (engl. Übers.) 578 (Text nach Soteriu) 580 (Text aus dem *Par. gr.* 219) [= R. S. NELSON, *Later Byzantine Painting. Art, Agency, and Appreciation*, Aldershot, 2007, X]. – SOTERIDES, *Κατάλογος* (wie Anm. 19), S. 56 (Text aus dem *Athon. Iberorum* 29) und Tf. 9 (Abb.). – Photo des *Par. gr.* 219.

Literatur : NELSON, *Text and Image* (wie Anm. 15), S. 241-243, 248-249.

geschickt Angeführten gewidmet. | Mögest du doch, der du eine Unendlichkeit an göttlichen Worten hervorgebracht, | als ob sie von dem Quell der Zunge deiner Mysten geflossen, | meine Seele, ausgedörnt am Tage des Gerichtes, | tränken mit dem unerhörten ambrosischen Getränk, | welches auszutrinken du damals deinen Jüngern befahlst.

Das Epigramm besteht aus 17 Zwölfsilbern mit korrekt gesetzten Binnenschlüssen (B7 in V. 6, 8, 13-15); metrisch auffällig ist lediglich V. 12 mit proparoxytonem B5. Die Regeln der Prosodie sind an sich eingehalten; dennoch finden sich einige schwere Verstöße (z. B. Kurzmessung des Eta in στάθμη, V. 11 und κρήνης, V. 14; Kurzmessung des Omega in γλώττης, V. 4). Die Fassung des Epigramms variiert in den einzelnen Textzeugen. In den Evangelien *Londinensis Egerton 2783* (L) und *Constantinopol. Oec. Patr. Sceuophylacium 3* (C) fehlen die Verse 8-12; im *Cod. Athon. Iberorum 29* (A) die Verse 9-12. Neben einigen kleineren Abweichungen sind vor allem zwei intendierte Änderungen von Bedeutung: einerseits die Verse 13-14, deren Wortlaut in den Handschriften ACL gut mit dem Charakter der Textzeugen korrespondiert (Tetraevangelien), auf den *Par. gr. 219* (Kommentar Ps.-Oikumenios') hingegen nicht passt; andererseits die Nennung des Kopisten (bzw. Auftraggebers, wenn χαράξαι in V. 3 kausal zu verstehen ist) in einem zusätzlichen Zwölfsilber nach V. 5 in CL; in C handelt es sich um einen Mönch namens Michael, in L ist der Name anhand der zur Verfügung stehenden Abbildungen nicht zu entziffern. Der Prolog (V. 1-5, insbesondere 3) zeigt, dass das Epigramm ursprünglich für ein Tetraevangelium vorgesehen war und dass seine Anbringung im *Par. gr. 219*, der immerhin aus dem 11. Jh. datiert und daher wohl auch der älteste Textzeuge ist, letztlich sekundär sein dürfte. Wie eng C und L zusammenhängen, zeigen neben dem gemeinsamen Bildprogramm auch einige charakteristische Fehler wie z. B. der Akkusativ φρέναν in V. 4. Vielleicht ist der Text von ACL in Vers 13 und 14 vorzuziehen.

Das Epigramm zerfällt in vier Teile. Im ersten Teil (V. 1-5) schildert der Kopist bzw. Auftraggeber in einer Apostrophe an den Schöpfer (V. 2) seine Sehnsucht (V. 1), einen reich verzierten Codex (V. 4)⁽²¹⁾ mit dem Text der vier Evangelien (V. 3) für seinen Privatgebrauch (V. 5) zu kopieren oder kopieren zu lassen (V. 3). Der zweite Teil (V. 6-7) berichtet von der Erfüllung seines Wunsches; er habe <den Codex> von innen und von außen her schmücken lassen (καλλωπίσας). Dabei wäre neben aufwändiger Illumination wohl auch an einen verzierten Einband zu denken. Der dritte Teil (V. 8-12), überliefert nur im *Par. gr. 219*, beschreibt die Hinzufügung eines Pinax; wohl eine Zutat des Kopisten, da unser Epi-

(21) Zum Terminus πτυκτίον als Bezeichnung für Codex vgl. ATSALOS, *Terminologie* (wie Anm. 12) S. 95-97. Das Adjektiv διαυγής könnte vielleicht auf die Qualität des Pergaments anspielen.

gramm nur hier als Prolog fungiert. Im vierten Teil (V. 13-17) wendet sich der Kopist / Auftraggeber erneut an Gott mit der üblichen Bitte um Beistand; möge er doch seine Seele beim Jüngsten Gericht mit dem ambrosischen Getränk speisen, welches auszutrinken er einst den Jüngern befahl (eine Anspielung auf das letzte Abendmahl; Mt 26, 17-29).

Neben einem Zweizeiler in epigraphischer Auszeichnungsmajuskel, der auf f. 9^v als metrische Beischrift eines Stufenkreuzes fungiert und daher andernorts zu behandeln sein wird, enthält der *Codex Bodl. E. D. Clarke 15*, ein Psalter, der aufgrund seiner Ostertafeln auf ca. 1078 datiert werden kann, als Vorspann eine Reihe von Epigrammen in epigraphischer Auszeichnungsmajuskel⁽²²⁾. Während das erste Epigramm in Fünfezhnsilbern (ff. 1^r-2^v) nach Gaisford in Minuskel, nach Hutter in Majuskel geschrieben sein soll⁽²³⁾, kann der Schriftcharakter weiterer Epigramme anhand vorhandener Abbildungen eindeutig als niveauvolle epigraphische Auszeichnungsmajuskel schlanken Stils identifiziert werden. Das erste Epigramm befindet sich auf ff. 3^r-5^r, verfasst in Hexametern. Die Schrift wirkt trotz gelegentlicher Abweichungen (ausladende Akzente, Querhaste des Tau, Nomen-Sacrum-Striche) regelmä-

(22) Zum Codex vgl. Th. GAISFORD, *Catalogus sive notitia manuscriptorum qui a Cel. E. D. Clarke comparati in Bibliotheca Bodleiana adservantur*, Oxford, 1812, S. 57-61; A. RAHLFS, *Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments (Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse, Beiheft)*, Berlin, 1914, S. 171; I. HUTTER, *Corpus der byzantinischen Miniaturenhandschriften*, Bd. 1, Oxford, Bodleian Library, Stuttgart, 1977, S. 46-47 (mit Literatur; Transkription des Besitzvermerkes falsch [vgl. Tf. 152]: † καὶ τὸ δὲ πρὸς τοῖς ἄλλοις παναγιώτου | κεχαγιά δὲ τοῦ μεγάλου ἐρμηνέους [!] | τῆς βασιλεί[ας] τῶν τουρκῶν [!]). Gemeint ist also nicht ein Panagiotos Belagias, sondern der erste Dragoman der Hohen Pforte Panagiotos Nikousios († 1673), der auch eine bedeutende Bibliothek besaß (vgl. G. HERING, *Panagiotis Nikousios als Dragoman der kaiserlichen Gesandtschaft in Konstantinopel*, in *JÖB*, 44 [1994], S. 143-178, hier S. 148). Zu den Epigrammen auf das Heilige Kreuz vgl. W. HÖRANDNER, *Das byzantinische Epigramm und das heilige Kreuz: Einige Beobachtungen zu Motiven und Typen*, in: *La Croce. Iconografia e interpretazione*, III, Neapel - Rom, 2007, S. 107-125 (behandelt das Epigramm auf f. 9^v des *Bodl. E. D. Clarke 15* allerdings nicht). Der Zusammenhang der Epigramme auf ff. 129^v-130^r mit den hier behandelten Stücken ist leider weder aus Gaisfords noch aus Hutters Beschreibung ersichtlich (inc. Ἀρχῆς ἀπ' ἄκρης καὶ τέλους; Μέμνησο Σάβα τοῦ ταπεινοῦ σοῦ τέκνου).

(23) Vgl. GAISFORD, *Catalogus* (wie Anm. 22), S. 57-58 (inc. Τὸ μὲν δὴ οὖν ψαλμὸς δα[υ]ιδ γενικῶς εἰρημένον); HUTTER, *Corpus* (wie Anm. 22), S. 46.

ßig, da sich viele Buchstaben in ein Rechteck einschreiben lassen; Juxta- und Suprapositionen sind nicht allzu häufig, dafür fehlt es nicht an Kümmerbuchstaben (Ypsilon, Omikron, Alpha, Omega, Epsilon). Die Spiritus weisen die bekannte Form eines halbierten Eta auf. Das Iota mutum ist fast regelmäßig vermerkt und die Versenden häufig durch Kommata und Hochpunkte markiert. Die Binnenschlüsse werden hingegen nur vereinzelt durch Hochpunkte angezeigt. Der Text des ersten Epigramms lautet (hier nach Gaisford unter Heranziehung der existierenden Abbildungen):

- 5 Δέρκεο πᾶς σοφίης πολυήρατον ὄλβον ἐχούσης
βένθος ἐς ἅντα ἰδῶν ἐρικυδέος οἴμης κεδνῆς
Δαυὶδ γὰρ μελίγηρυν ἔχει ἐρόεσοαν ἀοιδὴν |
θελξίνοον πραπίδεσιν ἴδ' οὔσασιν δῶτορ' ἑάων
οὐδὲ γὰρ ἐν τι κέκευθεν ὀνήοιμον ἔνδοθι μοῦνον
ἀλλὰ νύ τ' αἰολόμητιν ἀνοίγνουσι κάρτατον οἶμον.
πρῶτα γὰρ ἱστορίη πινυτὸν νόον ἔργμασι φαίνει |
ἦν ἐθέλης πολυίδριν ἔχειν νόον ἱστοριῶν
10 αὐτὰρ ἔπειτ' ὀφέλλει ἐνὶ ἥθεσι πᾶσιν ἑρωήν
ἴοκει πάντα ἑόντα τά τ' ἐσοόμενα πρό τ' ἑόντα
τόσσον ἄρ' ἔπλετ' ὄνειαρ ἐνὶ βροτέσσι γενέθλης. |
ἀλλὰ κῦδιστε μέγιστε μεγαθενὲς ἄφθιτε σῶτερ
αὐτὸς ἄρ' ἠγεμόνευε τεῶν θεράποντί γε Μάρκῳ
ἀτρεκέος βίοτοιο κατὰ στίβον ὡς ἀγορεύῃ
15 πυκτίδος εὐφραδέως ἱερὸν μέλος ἐν οἴθεσιν αἴγλης |
Δαυίδου πινυτῆτι θεηγορίησιν ἀρίστου.
αὐτὰρ δ' ἀμφιέποντα δίδου περικαλλέα δῶρα
οὐρανὸν ἀστερόεντα καὶ ὄλβιον ἄμβροτον αὔθις
χῶρον ἀριπρεπέα ζυγνὸν οἷς ἐοάωας ἑόντα (24).

(24) Vernimm jeder die Weisheit, versehen mit vielersehntem Glück, | nachdem du die Tiefe der ruhmvollen und trauten Weise geschaut. | Denn David stimmt einen süßklingenden, lieblichen Gesang an, | betörend für den Sinn und die Ohren, Spender des Guten - | nicht eine einzige nützliche Sache verbirgt er im Inneren, | sondern öffnet einen verschlagenen, festen Pfad. | Die Geschichte zeigt nämlich zunächst durch Taten den verständigen Geist - | wenn du einen vielwissenden Geist in Bezug auf die Geschichte haben willst; | dann aber fördert sie bei allen die moralische Stärke | und verkündet alles Gegenwärtige, Künftige und Vergangene - | von derart großem Nutzen ist sie für das Geschlecht der Sterblichen. | Du aber, ruhmvoller, größter, hochgewaltiger, unvergänglicher Heiland | zeige persönlich deinem Diener Markos den Weg | auf dem Pfade des ehrlichen Lebens, auf dass er verkünde | verständig das heilige Lied aus dem Buche in deinem Glanz - | Davids, des besten in Klugheit und in Theologie. | Dann gib die eifrigen, reizvollen Gaben, | den sternreichen Himmel und ferner eine unsterbliche, selige, | glänzende gemeinsame Wohnstätte all jenen, die du errettet hast.

1 cf. e. g. Homerus, Odysseia 23, 354 : νῦν δ' ἐπεὶ ἀμφοτέρω πολυήρατον ἰκόμεθ' εὐνήν; cf. Nonnus, Dionysiaca 25, 122 : ἄστατον ὄλβον ἔχοντὰ μινυθαδίου νιφετοῖο 2 cf. e. g. Homerus, Ilias 13, 184 (u. iteratus) : ἀλλ' ὁ μὲν ἅντα ἰδῶν ἠλεύατο χάλκεον ἔγχος 3 cf. e. g. Homerus, Odysseia 1, 421 (u. iteratus) οἱ δ' εἰς ὀρχηστὴν τε καὶ ἱμερόεσοαν ἀοιδὴν 4 Homerus, Odysseia 8, 335 : Ἑρμεία, Διὸς υἱέ, διάκτορε, δῶτορ' ἑάων 5 cf. Homerus, Odysseia 24, 474 : εἰπέ μοι εἰρομένην· τί νύ τοι νόος ἔνδοθι κεύθει; 9 Homerus, Ilias 3, 62 : νήιον ἐκτάμνηρον, ὀφέλλει δ' ἀνδρὸς ἑρωήν 10 Homerus, Ilias 1, 70 : ὅς ἤδη τά τ' ἑόντα τά τ' ἐσοόμενα πρό τ' ἑόντα atque Hesiodus, Theogonia 38 : εἴρουσαι τά τ' ἑόντα τά τ' ἐσοόμενα πρό τ' ἑόντα 11 cf. Orprianus, Haliutica 5, 94 : ὡς οὐτ' ἠνορίας οὐτ' εἶδος ἔπλετ' ὄνειαρ; cf. e. g. Orprianus, Cynegetica 1, 167 : ὄσοα βροτοῖσι γένεθλα δεδαομένα οἶτον ἔδουοιν 12 Homerus, Ilias 2, 412 : Ζεῦ κῦδιστε μέγιστε κελαινεφὲς αἰθέρι ναίων 14 cf. e. g. Apollonius Rhodius 1, 781 : τῶ ἴκελος προπόλοιο κατὰ στίβον ἦεν ἥρωσ 15 cf. Theognis 1, 761 : φόρμιγξ δ' αὐθιγγοῖθ' ἱερὸν μέλος ἠδὲ καὶ αὐλός; cf. Nonnus, Dionysiaca 16, 203 : βότρυος εἰλείθυιαν ἀκοντίζων οἴθεσιν αἴγλης 17 cf. e. g. Homerus, Odysseia 8, 420 : μητρὶ παρ' αἰδοίῃ ἔθεοαν περικαλλέα δῶρα 18 cf. e. g. Homerus, Ilias 15, 371 : εὐχετο χεῖρ' ὀρέγων εἰς οὐρανὸν ἀστερόεντα (iunctura saepissime iterata imitataque)

B (= Bodl. E. D. Clarke 15, ff. 3^r-5^v)

1 δα(υ)ιδ B 3 μελίγηρυς ἔχειτ' Gaisford 4 πραπίδεσιν B secundum Gaisford 6 νύτ' B secundum Gaisford 9 ὀφέλλει B secundum Gaisford 14 ἀγορεύει B secundum Gaisford 15 fort. ἐκ 16 πινυτῆτι B secundum Gaisford 18 οὐ(ρα)νὸν B secundum Gaisford

Text : GAISFORD, Catalogus (wie Anm. 22), S. 58. - K. LAKE - S. LAKE, Dated Greek Minuscule Manuscripts to the year 1200, II, Boston, 1934, Tf. 110 (Abb. f. 3^v)

Das Epigramm besteht aus 19 Hexametern von sehr guter metrischer Qualität. Die Zäsuren sind durchwegs korrekt gesetzt (πενθημιμερῆς in V. 1-2, 7, 9, 15 und 19; der Rest κατὰ τρίτον τροχαῖον). Bei καὶ in V. 18 findet eine *correptio* statt, V. 2 ist ein *uersus spondiacus*. Verstöße gegen die Prosodie sind erstaunlich selten; anzumerken ist in Anbetracht des metrischen Niveaus die falsche Kurzmessung des Ypsilon in ἀνοίγνουσι (V. 6, ein relativ kleiner Lapsus) und die Kurzmessung des Epsilon in

ὀφέλλει (in der Handschrift nach Gaisford offenbar ὀφέλει geschrieben, möglicherweise eine Lizenz, die sich der Dichter metri causa erlaubt hat, V. 9). Der anonyme Autor ist zweifelsohne ein guter Kenner des frühgriechischen Epos (in erster Linie natürlich Homer), dem er zahlreiche Wendungen, ja sogar Teile von Formelversen entlehnt (vgl. den Apparat hier); ob er auch mit dem hellenistischen und spätantiken Epos vertraut ist, lässt sich nicht mit Sicherheit feststellen⁽²⁵⁾. Der vergleichsweise versierte Umgang mit der Sprachform und der Metrik, der sich von manchen späteren Produkten der hexametrischen Dichtung – erinnert sei hier nur an die notorisch schlechten Hexameter des Theodoros Metochites⁽²⁶⁾ – positiv abhebt, hat eine gewisse Inhaltsleere und ἀσάφεια zur Folge.

Der erste Teil (V. 1-6) fordert den Leser auf, seine Aufmerksamkeit Davids Psalmengesang zu schenken (1-2) und erzählt von dessen Nützlichkeit (3-6). Auffällig ist die Rektion des Verbums δέρκομαι in V. 1, welches der Autor wie ein *uerbum audiendi* behandelt (so auch hier übersetzt). Der zweite Teil (V. 7-11) thematisiert die Nützlichkeit der ιστορίη (hier wohl: „biblische Erzählung“), welcher eine wichtige Rolle als moralisches Exemplum im Rahmen eines kurz skizzierten „ethischen Intellektualismus“ (vgl. νόος in Z. 7 und ἦθη in Z. 9) zukomme. Im dritten Teil (V. 12-16), einer Apostrophe an Gott mit nicht zu überhörender Anhäufung von Epitheta, die bei Homer Zeus reserviert sind (12), wird dieser aufgefordert, seinem Diener Markus den Weg zu zeigen, damit er Davids heiliges Lied verkünde. Man könnte hierin eine Anspielung auf die Psalmenzitate bei Markus (Mk 11, 9-10; 12, 10-11, 36) vermuten, doch wie aus dem folgenden Epigramm hervorgeht, muss es sich hier um den Kopisten / Auftraggeber handeln, einen Mönch namens Markos. Im letzten Teil (V. 17-19) bittet der Kopist / Stifter um Aufnahme in den Himmel für alle Erretteten (19); im Prinzip kommt dies der üblichen Bitte für Beistand und Vergebung der Sünden des

(25) Erinnert sei hier an den Umstand, dass Nonnos' *Dionysiaca* erst mit der editorischen Tätigkeit des Maximos Planudes in Byzanz überhaupt ans Licht kommen; vgl. wenigstens G. CAVALLO, *Conservazione e perdita dei testi greci: fattori materiali, sociali, culturali*, in: G. CAVALLO, *Dalla parte del libro. Storie di trasmissione dei classici (Ludus philologiae, 10)*, Urbino, 2002, S. 49-175, hier S. 136.

(26) Siehe J. M. FEATHERSTONE, *Theodore Metochites's Poems „To Himself“ (Byzantina Vindobonensia, 23)*, Wien, 2000.

Kopisten / Auftraggebers, einem Topos der byzantinischen Buchepigramme und Subskriptionen⁽²⁷⁾, gleich.

Ein weiteres Epigramm in identischer Ausführung, diesmal allerdings in Zwölfsilbern, befindet sich in unmittelbarem Anschluss an das erste Epigramm in Hexametern auf den Folien 5^v-7^r, vom letzteren durch eine Ornamentleiste getrennt. In weitgehender Ermangelung von Abbildungen stützt sich der hier gebotene Text auf die Edition bei Gaisford.

Ἡ δαυϊτικὴ τῶν μελισμάτων χάρις
 τῶν πνευματικῶν ἄσμάτων ἢ τερπνότης
 πασῶν πέφυκε τῶν γραφῶν ἡδυτάτη
 λυσιτελής τε θυμάρης καὶ θελξίνους
 5 ἅμα μὲν ἱστορεῖ γὰρ εὖ τὰ τῶν πάλαι
 ἅμα δὲ καὶ προρρήσεων θεῶν γέμει
 βυθὸν προφαίνει τῶν ἀκραιφνῶν δογμάτων |
 θεηγοροῦσα τὰς φρένας καλῶς τρέφει
 θυμὸν μαλάσσει, τὰς ὀρέξεις ἀμβλύνει
 10 εὐχῆς διδάσκει καὶ μετανοίας τρόπους
 πενθεῖν ἀσιτεῖν ἀγρυπνεῖν, τρύχειν δέμας
 καὶ πᾶν τὸ σῶζον πρακτικῶς ὑπογράφει
 διπλῆν προφάσκει τὴν ἔλευσιν τοῦ λόγου
 15 πῆ μὲν προσιτὴν ὡς βροτοῖς ἠνωμένου
 πράως προσηνῶς, πῆ δὲ φρικωδεστάτην |
 καὶ πυρπολοῦσαν δυσμενεῖς ἄρδην πέριξ.
 ἀλλ' ὦ προφήτα καὶ βασιλεῦ καὶ τόκου
 καινοῦ προπάτορ ὡς ἔχων παρρησίαν
 20 λιτὴν κινοίης πρὸς τὸν ἐκ σῆς ὀσφύος
 σωτήρα Χριστὸν τὸν δότην τῶν λυφόνων
 κάμοι γενέσθαι βρωτὸν ἡδὺ καὶ πόμα
 ῥύψιν τὲ νύκτωρ δεμνίων ἄσης πλέων
 καθημερινὸν ἀγνὸν ἐκ ψυχῆς δάκρυ |
 καὶ θρηῖνον οἰκτρὸν καὶ στεναγμὸν βυσοῦθεν
 25 ὡς ἂν δι' αὐτῶν σὺν θεῷ τὰς κηλίδας
 σμῆξας, κάμινον τῶν παθῶν ἀποσβέσω
 καὶ λήξεως τύχοιμι τῶν σεσωσμένων

(27) Vgl. A. RHOBY, *The Structure of Inscriptional Dedicatory Epigrams in Byzantium*, in C. BURINI DE LORENZI - M. DE GAETANO (ed.), *La poesia tardoantica e medievale. IV. Convegno internazionale di studi, Perugia, 15-17 novembre 2007. Atti in onore di A. ISOLA per il suo 70° genetliaco (Centro internazionale di studi sulla poesia greca e latina in età tardoantica e medievale. Quaderni, 5)*, Alessandria, 2010, S. 309-332.

τάλας πενιχρὸς οἰκτρὸς ἠὲ τελισμένος
 φαῦλος πιναρὸς καρδίαν ἔστιγμένος
 Μάρκος ταπεινὸς ἔσχατος μονοτρόπων⁽²⁸⁾.

7 cf. e. g. Nicephorus Callistus, *Historia ecclesiastica* 4, 5 (PG 145, 985D) : φιλοσοφία δογμάτων ἀκραιφνῶν ἐπιπρέπουσα 23 cf. e. g. Iohannes Climax, *Scala paradisi* (PG 88, 808, 23-24) : ὡσπερ ἀναιρετικὸν τὸ πῦρ καλάμης, οὕτω τὸ δάκρυον τὸ ἀγνὸν παντὸς φαινομένου 26 cf. e. g. Iohannes Chrysostomus, *Homilia* 56 in *Genesim* (CPG 4409) (PG 54, 487, 1-2) : καὶ τὴν κάμινον τῶν παθῶν φλογωδεστέραν ἐργαζόμενα ; Iohannes Chrysostomus, *Homilia* 6 in *Titum* (CPG 4438) (PG 62, 699, 27) : αὖξεις τὴν κάμινον τῶν παθῶν

B (= Bodl. E. D. Clarke 15, ff. 5^v-7^r)

2 ἀσμάτων B secundum Gaisford 13 διπλὴν B secundum Gaisford 17 προφήτα B secundum Gaisford 18 καὶ νοῦ Gaisford καρποῦ Barbour 22 τε Gaisford 23 ἀγνὸν B Gaisford, Barbour 30 post hunc u. addidit εὔχοιο τῆδε τῷ γράφει (recte : γραφεῖ) πᾶς τις ἄδων Parpulov, qui carmen etiam in cod. Athen. EBE 14, f. 6^v-7^r (saec. XIV) exstare testatur

Text : GAISFORD, *Catalogus* (wie Anm. 22), S. 58-59 (Text). - R. BARBOUR, *Greek Literary Hands A. D. 400-1600* (Oxford Palaeographical Handbooks),

(28) Die Anmut der davidischen Gesänge, | das Vergnügen der geistigen Lieder, | ist die ergötzlichste aller Schriften - | nützlich und herzerfreuend, betörend. | Denn sie erzählt gleichzeitig vortrefflich über die Alten | und ist voll göttlicher Weissagungen zugleich, | lässt die Tiefe der unverfälschten Dogmen zum Vorschein kommen ; | das göttliche Wort spendend ernährt sie gut den Geist, | besänftigt das Gemüt, stumpft die Begierden ab, | lehrt die Art und Weise des Gebets und der Reue, | das Trauern, Hungern, Schlaflosigkeit, Zerknirschung des Körpers, | und beschreibt auf praktische Weise alles Errettende, | sagt die doppelte Ankunft des Logos voraus, | zum einen zugänglich, da mit den Sterblichen vereint | auf eine sanfte und gütige Weise, zum anderen überaus schrecklich | und alle Feinde ringsum gänzlich versengend. | Du aber, Prophet und König und des neuen Kindes | Vorfahr, da du freimütig reden darfst - | mögest du ein Gebet richten an den aus deinen Lenden | <hervorgebrachten> Heiland, Christus, den Spender eines besseren <Loses>, | auf dass mir zur süßen Speise und Getränk werden | nächtliche Reinigung des Bettlagers, voll von Kummer, | täglich eine keusche Träne aus dem Inneren der Seele | und ein trauriges Klagelied und ein Seufzer aus dem Innersten, | auf dass ich dadurch mit Gottes Beistand die Flecken | abwische und den Ofen der Leidenschaften zum Erlöschen bringe | und eines Todes wie die Erretteten teilhaftig werde, | <ich>, elender, armer, beklagenswerter, erniedrigter, | nichtswürdiger, schmutziger, demütiger | Markos, mit gebrochenem Herzen, der letzte unter den Mönchen.

Oxford, 1981, Tf. 10 (Abb. f. 6^v) und S. 32 (Text, V. 16-23). - G. R. PARPULOV, *Toward a History of Byzantine Psalters*, I, Diss., Chicago, 2004, S. 384-385 (Text nach Gaisford).

Das Epigramm besteht aus 30 Zwölfsilbern mit korrekt gesetzten Binnenschlüssen (mit Ausnahme des V. 6, ohne kanonischen Binnenschluss), fast durchweg nur B5 (B7 in V. 5 und 27) ; auffällig ist der proparoxytone B5 in V. 3 und V. 26. Die Prosodie ist optisch korrekt. - Der Text zerfällt in vier Teile. Im ersten Teil (V. 1-4) werden die Vorzüge der Psalmen geschildert, insbesondere ihre Gefälligkeit im Vergleich mit den anderen Schriften der Septuaginta. Der zweite Teil (V. 6-16) beschreibt die positiven Wirkungen des Psalmentextes auf das Gemüt, wobei auf monastische Tugenden fokussiert wird (9-11) ; V. 13-16 thematisieren die Prophezeiung der Psalmen (z. B. Ps 24 [23 nach Zählung der Septuaginta]) von der Ankunft Christi (erste und zweite Parusie, vgl. AG 7, 52 und Lk 21, 7). Im dritten Teil (V. 17-20) wendet sich der Verfasser direkt an David mit der Bitte um Fürsprache bei Christus ; er möge ihm helfen, durch Zerknirschung (21-24) die (moralischen) Flecken abzuwischen und die Leidenschaften zu ersticken (25-26), damit er nach seinem Tode zu den Erretteten zähle (27). Im letzten Teil (V. 28-30) nennt der Verfasser seinen Namen ; die Anhäufung von Demutsbezeichnungen verrät uns nichts mehr, als dass er ein Mönch ist.

Ein weiteres Epigramm in identischer Ausführung befindet sich auf den Folien 7^v-9^r, von dem ersten Epigramm in Zwölfsilbern durch eine Ornamentleiste getrennt. In Ermangelung von Abbildungen stützt sich der hier gebotene Text auf die Edition bei Gaisford.

Ἰσως βλέπων τις τὴνδε τὴν σοφὴν βίβλον
 πολυτελῶς μὲν ἐντὸς ἡγλαϊσμένην
 παγκοσμίως δ' ἔξωθεν ὠραϊσμένην
 ἐγκαλέσει <δὴ> τῷ πόθῳ τετευχότι
 5 μάλιστα δ' ὄντι καὶ μοναστῇ τὸν τρόπον
 ὡς δὴ περιττὰ ταῦτα κακίζειν θέλων.
 τί γὰρ τυχὸν φράσειε χρυσὸς εἰς βίον |
 καὶ λεπτότητες ὑμένων καὶ γραμμάτων
 καὶ χρυσομορφόγραφος αὐτῶν ἰδέα
 10 ἐξ ἀργύρου τε κλειῖθρα κεχρυσωμένα
 καὶ φαιδρόμορφον ἄμφιον τοῦ βιβλίου
 ὄνησιν εἰσφέρουσιν εἰς ἀσκουμένους ;
 ἀλλ' ἂν περ ἢ τέλειος ὅς ταῦτα βλέπει
 οὐ στήσεται γε μέχρι τῶν ὀρωμένων

- 15 οὐδ' ἐγχρονίσει τῇ κάτω θεωρία |
 κἄν οὐκ ἀπεικός τὸν μέγαν ὕμνογράφον
 τὸν πάνσοφον νοῦν καὶ καθωραϊσμένον
 καὶ τοῖσδε κοσμεῖν τοῖς ὑλικαῖς ἐκ πόθου,
 ἀλλ' ἢ μὲν ἐχρῆν θαυμάσει καὶ τὰς ὕλας
 20 ὡς κτίσμα καὶ ποίημα τοῦ παντεργάτου
 ὃς πάντα ποιεῖ πανοθενῶς καὶ πανσόφως
 ἄργυρον ἐκ γῆς ὑμένας δ' ἐκ ποιμνίων
 ἐκ δ' αὖ γε σιρῶν καὶ βαφῆς θαλαττίας |
 ὕφασμα λαμπρόμορφον ἠγλαῖσμένον
 25 ὄλον δὲ τὸν νοῦν ἐμβαθύνας τοῖς ἔσω
 τοῦς ψυχοκερδεῖς θηράσει μόνον λόγους
 καὶ ταῖς προσευχαῖς ἐνδιατρίψει πλέον
 τρυγῶν ἀληθῶς ψυχικὴν σωτηρίαν
 καὶ τὴν ἄνω φέρουσαν ἀπλανῆ τρίβον
 30 εὐθυβόλῳ μάλιστα βαδίζων τάχει ⁽²⁹⁾.

9 χρυσομορφόγραφος hapax 11 cf. e. g. Constantinus Porphyrogenitus, De caerimoniis (t. 1, p. 46 ed. Vogt): ὡς ἀκτίνες διαδραμόντες τὸν κόσμον φαιδρόμορφον ἐκήρυξαν τῆς ἀναστάσεως τὴν ἡμέραν 18 cf. e. g. u. 2 epigrammatis ecclesiae S. Georgii Geraki (t. 1, p. 223, No. 130 ed. ΡΗΟΒΥ): ἐκ πόθου, μάρτυς, τῆ[ν] σὴν ἀνιστ[ό]ρησε 24 cf. Johannes

(29) Vielleicht wird jemand bei der Betrachtung dieses weisen Buches, | von innen aufwändig geschmückt, | von außen aber auf jede erdenkliche Art verziert, | denjenigen, der es mit Sehnsucht gestiftet, | zumal er ja der mönchischen Lebensweise nachgeht, | anklagen mit der Absicht, dies als überflüssig tadeln zu wollen. | Denn was könnte ja Gold mit dem Leben zu tun haben | und wie könnte die Feinheit des Pergaments und der Buchstaben | und ihre mit Goldschrift ausgeführte Form, | Schließen aus Silber, vergoldet | und ein Bucheinband von strahlender Gestalt | Nutzen bringen den Klosterangehörigen? | Doch wenn jener, der dies betrachtet, in der Tat vollkommen ist, | so wird er nicht bei dem Sichtbaren Halt machen | noch bei der irdischen Schau verweilen, | auch wenn es nicht ungeziemend ist, den großen Hymnographen, | den allerweisesten und reichlich geschmückten Geist | aus Verlangen auch mit diesem materiellen <Schmuck> zu verziern, | sondern er wird nach Gebühr einerseits das Materielle bewundern | als Schöpfung und Werk des Allschöpfers, | der alles bewirkt mit ganzer Kraft und trefflichem Verstand, | Silber aus der Erde, Pergament von den Herden, | aus Seide und Meerfarbe | ein geschmücktes Gewebe von strahlender Erscheinung; | andererseits mit ganzem Verstand in den Inhalt vertieft | wird er alleine nach jenen Worten trachten, die der Seele nützlich sind | und vielmehr bei den Gebeten verweilen, | indem er das wahre Seelenheil erntet, | und er wird den unentwegten Pfad, der nach oben führt, | mit der am ehesten angemessenen Geschwindigkeit beschreiten.

Stauracius, Oratio de miraculis S. Demetrii (ed. IBERITES, in Μακεδονικά, 1 [1940], p. 357, 11): ἀγγέλους ἐν εἴδει λαμπρομόρφῳ ἑώρα 29 cf. praesertim apud Cyrillum Alexandrinum, e. g. Commentarius in Isaiam (CPG 5203) (PG 70, 636, 17): ἀνακομίζων εἰς εὐθειάν τε καὶ ἀπλανῆ τρίβον

B (= Bodl. E. D. Clarke 15, ff. 7^v-9^r)

14 στήσετέ B secundum Gaisford 26 θηράσω B secundum Gaisford

Text: GAISFORD, *Catalogus* (wie Anm. 22), S. 59-60.

Das Epigramm besteht aus 30 Zwölfsilbern (nur V. 4 ist um eine Silbe zu kurz) mit korrekt gesetzten Binnenschlüssen (B7 in V. 7, 9-10, 12-13, 20, 24, 29-30); auffällig ist der proparoxytone B5 in V. 1, 3, 8 und 11. Die Regeln der Prosodie sind optisch eingehalten. Dem korrupten Vers 4 ist aus metrischen Gründen am ehesten durch die Hinzufügung einer Partikel nach ἐγκαλέσει abzuhelpfen, zum Beispiel δῆ. – Der Text kann in drei Abschnitte unterteilt werden. Im ersten (V. 1-6) versucht der Autor, potenziellem Tadel seitens der Benutzer des Codex zu begegnen, die reiche Ausstattung der Handschrift zieme sich nicht für einen Mönch. Im zweiten (V. 7-12) werden die Vorwürfe in einem fiktiven Monolog des entrüsteten Lesers konkretisiert; der Schmuck nütze den Mönchen nicht. Dabei wird dieses Mittel bewusst als Rahmen für eine kurze Ekphrasis des kostbaren Manuskripts eingesetzt; dieser ist zu entnehmen, dass der Codex teils in Goldtinte (7) auf feinem Pergament (8) ⁽³⁰⁾ geschrieben wurde, und dass der Einband mit Purpurseide (vgl. V. 23-24) überzogen und mit zwei vergoldeten Schließen (10) versehen war ⁽³¹⁾. Im dritten Abschnitt (V. 13-30) antwortet der Verf. auf die fiktiven, oben vorgebrachten Vorwürfe; jeder, der seiner Natur nach vollkommen ist, wird sich nicht durch das Äußere blenden lassen, sondern dies

(30) Zum Terminus ὑμῆν für Pergament vgl. B. ATSALOS, Ἄλλες ὀνομασίες τῆς περγαμηνῆς, in Ἑλληνικά, 25 (1972), S. 78-102, hier S. 97-99 (= IDEM, Παλαιογραφικά καὶ Κωδικολογικά Ἀνάλεκτα, Thessalonike, 2004, S. 61-88, hier S. 82-83).

(31) Der Terminus κλειῖθρα für „Schließen“ scheint bisher nicht belegt zu sein, vgl. B. ATSALOS, Sur quelques termes relatifs à la reliure des manuscrits grecs, in: *Studia Codicologica* (TU, 124), Berlin, 1977, S. 15-24, hier S. 33-42 (= IDEM, Παλαιογραφικά καὶ Κωδικολογικά (wie Anm. 30), S. 185-225, hier S. 210-220). Der Originaleinband des Codex ist nicht erhalten, vgl. HUTTER, *Corpus* (wie Anm. 22), S. 46.

nach Gebühr (ἦ ... ἐχρήν, V. 19) bewundern und sich dem Inhalt (τοῖς ἔσω, V. 25) zuwenden. Bemerkenswert ist wieder die nähere Beschreibung der Ausstattung des Codex; der Beschreibstoff scheint gemäß der üblichen Konnotation des Wortes ποίμνια (22) am ehesten Schafspergament gewesen zu sein; der Überzug wurde aus Purpurseide angefertigt (23), da mit βαφή θαλαττία am ehesten das Pigment der Purpurschnecke gemeint sein dürfte.

Das erste und zweite Epigramm sind durch den Namen des Mönchs Markos verbunden (1, 13; 2, 28-30); auch das dritte Epigramm bezieht sich unmissverständlich auf ein klösterliches Milieu (3, 5ff.). Es handelt sich wahrscheinlich um Eigenproduktion Markos', der nicht nur gute Zwölfsilber verfassen konnte, sondern auch ein Altertumsfreund war, wie die ebenfalls respektablen Hexameter belegen. Für seine Identität liefert keines der drei Stücke entscheidende Hinweise; wenig hilfreich ist die Andeutung, dass er seine (weltlichen) Sünden gutzumachen suchte (2, 25-26). Aufgrund des Bildungsniveaus und des Nachdruckes, mit dem die aufwändige Ausstattung des Codex (insbesondere im dritten Epigramm) geschildert wird, darf man eine Person aus höheren gesellschaftlichen Kreisen vermuten. Ob Markos als Stifter und Kopist des Codex oder lediglich als Kopist zu betrachten ist, lässt sich anhand von τετευχότι (3, 4) nicht mit Sicherheit sagen. Von gewisser Bedeutung ist das letzte Epigramm Markos' auch in Bezug auf die gesellschaftliche Akzeptanz der Buchillumination und die von B. Atsalos intensiv erforschten Quellentermini zur Handschriftenbeschreibung⁽³²⁾.

Der Codex *Vind. suppl. gr. 164*, ein Tetraevangelium, durch eine anonyme Subskription ins Jahr 1109 datiert⁽³³⁾, enthält neben Epigrammen, die als Beischrift zweier Miniaturen dienen und auch den entscheidenden Hinweis zur Identität des Kopisten liefern (aufgrund der Nennung seines Vornamens und des Schriftvergleichs zu identifizieren mit Andreas von Olene bei Patras)⁽³⁴⁾, auf f. 1^v zwei weitere Epigramme, geschrieben mit roter Tinte in akzentuierter epigraphischer Auszeichnungsmajuskel gedrungenen Stils. Dem ersten Epigramm ist der Titel

(32) Siehe die in Anm. 30-31 genannte Literatur.

(33) H. HUNGER - Ch. HANNICK, *Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek*, Teil 4, *Supplementum graecum* (Museion N. F. IV/1, 4), Wien, 1994, S. 276-280 (mit Literatur); ALAND, *Liste* (wie Anm. 16), No. 2622.

(34) Vgl. RGK, 1. Bd., No. 16 (mit Literatur).

στίχοι ζ' εἰς τ(ὸ) ἄγ(ιον) εὐαγγέλιον und ein Kreuz vorangestellt; die Versenden und Versanfänge sind durch Zierrauten markiert; das Iota mutum fehlt.

5 Ψυχὰς τὰ ῥυθμίζοντα νοθετημένας
κόσμῳ τὰ κηρύττοντα τὴν σωτηρίαν
εὐαγγελιστῶν τοὺς θεογράφους λόγους
τὴν πάντας αὐτοὺς ἠξιωμένην φέρειν
Ἄνδρέας γράψας μοναχὸς παρ' ἄξιαν
τὸ τῶν ὁρώντων ἐκκαλεῖται πᾶν στόμα
πρὸς ἀνταμοιβὰς τῶν πόνων εὐκτηρίου (35).

—
V (= *Vind. suppl. gr. 164*, f. 1^v) M (= *Meteora, Barlaam 1*, f. 3^v)

1 τὰς M apud Bees | νοθετουμένας M apud Bees 4 ἠξιωμένην
V 6 Πορφύριος γράψας ταπεινὸς καλλιγράφων M apud Bees

Text: E. GOLLOB, *Verzeichnis der griechischen Handschriften in Österreich ausserhalb Wiens* (Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, 146), Wien, 1903, S. 67 (Text aus dem heutigen *Vind. suppl. gr. 164*). - N. A. BEES, *Τὰ χειρόγραφα τῶν Μετεώρων*, Τόμος Β', *Τὰ χειρόγραφα τῆς Μονῆς Βαρλαάμ (Ακαδημία Ἀθηνῶν, Κέντρον Ἐρεύνης τοῦ Μεσαιωνικοῦ καὶ Νέου Ἑλληνισμοῦ)*. Athen, 1984, S. 5 (Text aus dem Cod. *Meteora, Barlaam 1*). - D. Z. SOPHIANOS - G. GALABARES (†), *Τὰ εἰκονογραφημένα χειρόγραφα τῶν μονῶν τῶν Μετεώρων (Ακαδημία Ἀθηνῶν, Κέντρον Ἐρεύνης τοῦ Μεσαιωνικοῦ καὶ Νέου Ἑλληνισμοῦ)*, Athen, 2007, S. 209 (V. 3-7). - *Vind. suppl. gr. 164* in Autopsie eingesehen.

Das Epigramm besteht aus sieben Zwölfsilbern mit korrekt gesetzten Binnenschlüssen (B7 in V. 1-2) und ohne metrische Auffälligkeiten; die Prosodie ist optisch weitgehend korrekt (mit Ausnahme von V. 5, der offenbar von dem Kopisten hinzugefügt wurde, vgl. die Langmessung des ersten Omikron in μοναχός). Neben einem zweiten, gleich zu behandelnden Epigramm ist dieser Text auch im Codex *Meteora, Barlaam 1* aus dem 12. Jh. überliefert; in V. 5 steht statt Andreas der Name Porphyrios⁽³⁶⁾. Das Epigramm besteht aus zwei Teilen: Aus dem Lob des

(35) *Das leitende Prinzip der zurechtgewiesenen Seelen, | die Heilsbotschaft für die Welt, | die von Gott geschriebenen Worte der Evangelisten - | das <Buch>, für würdig befunden, sie alle zu enthalten, | schrieb der unwürdige Mönch Andreas; | er bittet den Mund eines jeden Betrachters | um Belohnung für die Mühen <in Form von> Gebeten.*

(36) Vgl. BEES, *Κατάλογος* (wie oben), S. 3-7 mit Tf. 1 (Datierung ins 13. Jh.); SOPHIANOS - GALABARES, *Χειρόγραφα* (wie oben), S. 210-217 mit Tf. 30 und 32.

Codex und seines Inhalts (V. 1-4) und der Subskription des Kopisten mit der üblichen Bitte an den Leser um Fürsprache bei Gott (V. 5-6). Das zweite Epigramm in identischer Ausführung setzt nach der Überschrift στίχοι θ' ein ; es lautet :

Εὐαγγελιστῶν τοὺς θεοπνεύστους λόγους
τομαῖς διαιρεθέντας εὐεπιβόλοις
καὶ τῆδε βίβλῳ τεχνικῶς ἡρμοσμένους
ἅπας ἀκούων καὶ τρυφῶν καθ' ἡμέραν
5 ἔστῳοιν ὡσὶ τοὺς ὑπεκφωνομένους
τὸν Ἀνδρέα θαύμαζε τῆς εὐβουλίας
σπουδάσμα πολλοῖς οὐ πρὶν ἐποπυδασμένον
καὶ οπουδάσαντα συντόνοις προθυμίαις
καὶ καλλιεργήσαντα χρσαῖς ποικίλαις,
10 [τοῖς μὲν ξενίζειν τοὺς ὄρωντας ὡς ἔχει,
τοῖς τοῦ θεοῦ δὲ ῥήμασι ψυχοτρόφοις
εὐεργετεῖν ἅπαντας ἀκρωμένους] (37).

V (= *Vind. suppl. gr.* 164, f. 1^v) M (= *Meteora, Barlaam* 1, f. 3^r) B (= *Bodl. Barocc.* 29, f. 29^v) Ma (= *Meteora, Metamorphoseos* 590, f. 183^v [cuius uu. ll. tantum, compendia autem mendaeque leuiiores orthographicae non memorantur]) L (= *Laur. plut.* 6. 18, f. 266) A (= *Ambr. Z* 34 sup., f. 295^v) S (= *Sin. gr.* 193, f. 322^v) Va (= *Vat. gr.* 1650, ff. 185^v-186^r) Bb (= *Vat. Barb. gr.* 520, f. 3^v) Mq (= *Mosq. Synod.* 44, f. 261)

1 θεοπνευστοὺς Hunger - Hannick | praecedit epigramma aliud inc. ἡ πηγὴ ὧδε τῶν μαθητῶν τοῦ λόγου Va 2 τὸ μαλ <***> ἐντ(ας) legit Bees in Ma τόμοις L apud Bandini τόμοις Matthaei, Soden | εὐεπιβόλοις VMBSVa Follieri εὐεπιβόλ[ως] suppl. Bees in Ma εὐεπιμόλοις L² εὐεπιτρόχοις Allatius 3 [ἐν τ]ῆδε suppl. Bees in Ma | εἰργασμένους M apud Bees εἰρμοσ[ένους] suppl. Bees in Ma ἡρμωμένους L² 4 ἀ <***> καὶ τρυφῶν καθημέρ(αν) legit Bees in Ma | καθ' ἡμέραν VS καθ' ἡμέραν Va 5 ἔστῳοιν B apud Coxe ἔστῳοιν Ma apud Bees | ὡσὶν

(37) Die von Gott inspirierten Worte der Evangelisten, | in wohlüberlegte Abschnitte unterteilt | und kunstvoll diesem Buch eingefügt, | jeder, der du sie hörst und täglich genießt | mit gespitzten Ohren, wenn sie verkündet werden, | bewundere Andreas wegen seiner Einsicht, | der ein Werk, welches nicht viele zuvor gewagt, | sowohl vollbracht durch zielstrebigem Eifer | als auch verziert mit vielfältigem Schmuck, | auf dass er durch diesen die Betrachter zum Staunen bringen könne, | andererseits auch, auf dass er durch die seelenernährenden Worte Gottes | allen Zuhörern Wohltaten erweise.

Ma apud Bees ὡσὶν Va | [ὡσὶ τ]οὺς A | σν(σὺς) ὑπεκφωνη(ένους) Ma apud Bees τοῖς ὑπεκφωνομένοις B apud Coxe τοῖς ὑπεκφώνου μένοις Hutter τοὺς ὑποφωνομένους Va 6 Ἀνδρέα <v> suppl. m² V ἀνδρέα M λέοντα νῦν Ma apud Bees Ἰωάννην ASBb Νικόλαον Va | εὐβουλίας Gollob | pro hoc u. praebet Λεόντιον θαύμαζε τῆς εὐθυμίας L apud Bandini Λεόντιον θαύμαζε τῆς εὐβουλίας Matthaei, Soden Μιχαὴλ δὲ θαύμαζε τῷ Ζωριάνῳ / ὀφφικίου ἔχοντος τοῦ τῆς τραπέζης / Θωμᾶ δεοπότου εὐσεβοῦς βασιλέως B secundum Coxe | post hunc u. praebet τὸν αὐτὸν ἐπίσκοπον τὸν προρηθέντα Va apud Giannelli 7 τῷ σπουδάσαντι συντόνω προθυμίᾳ B apud Coxe | σπού[δαο]μα A | ἐσπουδασμένος Bb ἐσπουδασμένοις Allatius 8 κ[αί] A οπουδάσαντας M οπουδάομα πολλοῖς οὐ πρὶν ἐσπουδασμένον B apud Coxe, Hutter | συντόμ(ως) Ma apud Bees συντόνω AV συντόνος Bb συντόνω S | προθυμία S 9 καὶ καλλιεργήσαντι κόσμοις ποικίλοις B apud Coxe, Hutter καὶ καλλιεργίσαντα κόσμοις ποικίλ(ως) Ma apud Bees καὶ καλλιεργήσαντα κόσμοις ποικίλοις L apud Bandini καὶ καλλιεργήσαντα (-ίοντα Va) κόσμοις (κόσμοι Bb) ποικίλοις ASVaBb, Matthaei, Soden 10-12 σμ. VM 10 τοὺς μὲν SVa B apud Coxe, Hutter Ma apud Bees | ξενίζει SAVaBb B apud Coxe, Hutter Ma apud Bees | ἔχει B apud Coxe, Hutter ASVaBb ἔχι Ma apud Bees 11 ῥήμασιν Va 12 εὐεργετεῖ B apud Coxe, Hutter ASVa εὐεργετην Ma apud Bees | οὐμπαντ(ας) ἀκρωμέν(σος) A | post hunc u. praebent aliud epigramma, inc. ἐνταῦθα τὴν θέλγυσσαν εἰκότως λύραν AVa

Text : L. ALLATIUS, *De libris ecclesiasticis Graecorum dissertationes duae*, Paris, 1645, S. 39-40 (Text aus dem *Vat. Barb. gr.* 520). - A. M. BANDINI, *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae*, Florenz, 1764-1770 [= A. M. BANDINI, *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae. Accedunt supplementa tria ab E. ROSTAGNO et N. FESTA congesta, necnon additamentum ex inventariis Bibliothecae Laurentianae depromptum*. Accuravit F. KUDLIEN (*Catalogi codicum graecorum lucis ope reimpressi*), Leipzig, 1961], I, S. 135-136 (Text aus dem *Laur. plut.* 6.18 mit lat. Übers.). - Chr. Fr. MATTHAEI, *D. Pauli epistolae ad Thessalonicenses et ad Timotheum Graece et Latine*, Riga, 1785, S. 241 (Text aus dem *Mosq.*). - H. O. COXE, *Greek Manuscripts (Bodleian Library, Quarto catalogues, I)*, Oxford, 1853 (= 1969), S. 47 (Text aus dem *Barocc.*). - H. VON SODEN, *Die Schriften des Neuen Testaments*, Berlin, 1902, S. 377 (Text nach de Matthaei). - Sp. P. LAMPROS, *Μιχαὴλ Ζωριάνος καὶ ὁ ὑπ' αὐρ. 29 Βαροκκικὸς κῶδιξ*, in *Ἐπετηρὶς Φιλολογικοῦ Συλλόγου Παρνασσοῦ*, 7 (1903), S. 216-221, hier S. 217-218 (Text aus dem *Barocc.* ; non vidi). - GOLLOB,

Verzeichnis (wie oben), S. 67 (V. 6-9 aus dem heutigen *Vind. suppl. gr.* 164). – LAKE-LAKE, *Dated Greek Minuscule Manuscripts* (siehe oben), VII, Boston, 1937, S. 15 (Text, V. 6-12 aus dem *Vat. gr.* 1650) und Tf. 516 (Abb. f. 186r). – C. GIANNELLI, *Codices Vaticani Graeci. Codices 1485-1683*, Vatikan, 1950, S. 372 (Text aus dem *Vat. gr.* 1650). – E. FOLLIERI, *Epigrammi sugli evangelisti dai codici Barberiniani greci 352 e 520*, in *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, 10 (1956) S. 135-156, hier S. 156 (kritischer Text, ital. Übers.). – M. I. MANUSAKAS, *Νικηφόρου Μοσχόπουλου επιγράμματα σε χειρόγραφα τῆς βιβλιοθήκης του*, in *Ἑλληνικά*, 15 (1957), S. 232-246, hier S. 236 mit Anm. 1 (Text aus dem *Ambr.*) und Tf. 3 (Abb. des *Ambr.*). – N. A. BEES, *Τὰ χειρόγραφα τῶν Μετεώρων, Τόμος Α', Τὰ χειρόγραφα τῆς μονῆς Μεταμορφώσεως (Ακαδημία Ἀθηνῶν, Κέντρον Ἐρεῦνης τοῦ Μεσαιωνικοῦ καὶ Νέου Ἑλληνισμοῦ)*, Athen, 1967 (= 1998), S. 621 (Text aus dem *Cod. Meteora, Metamorphoseos* 590). – BEES, *Χειρόγραφα* (wie oben), S. 5 (Text aus dem *Cod. Meteora, Barlaam* 1). – A. TURYN, *Dated Greek Manuscripts of the Thirteenth and Fourteenth Centuries in the Libraries of Italy*, Urbana - Chicago - London, 1972, S. 61 (Text aus dem *Ambr.*). – HUTTER, *Corpus*, I (wie oben), S. 104 (Text aus dem *Barocc.*). – EUANGELATU-NOTARA, *Σημειώματα* (wie oben), S. 186 (Text aus dem *Laur.* nach Bandini), S. 203 (Text aus dem *Vat. gr.* 1650 nach Giannelli). – Phl. EUANGELATU-NOTARA, *Ἑλληνες γραφεῖς τοῦ 13ου αἰώνα. Προσθῆκες καὶ διορθώσεις στὸ εὐρετήριο τῶν Vogel - Gardthausen*, in *Δίπτυχα*, 3 (1982-1983), S. 184-239, hier S. 213 (Text aus dem *Ambr.* nach Turyn), S. 224 (Text aus dem *Barocc.* nach Coxe und Hutter, mit zusätzlichen Fehlern). – D. HARLFINGER - D. R. REINSCH - J. A. M. SONDERKAMP, *Specimina Sinaitica. Die datierten griechischen Handschriften des Katharinen-Klosters auf dem Berge Sinai. 9. bis 12. Jahrhundert*, Berlin, 1983, S. 44 (Text aus dem *Sin. gr.* 193) und Tf. 110 (Abb.). – HUNGER-HANNICK, *Katalog* (wie Anm. 33), S. 277 (Text aus dem *Vind.*). – SOPHIANOS - GALABARES, *Χειρόγραφα* (wie oben), S. 209 (V. 6-9) und Tf. 30 (Abb. V. 6-9). – *Vind. suppl. gr.* 164 in Autopsie eingesehen. – Zu weiterer Literatur vgl. Io. VASSIS, *Initia carminum byzantinorum (Supplementa byzantina, 8)*, Berlin - New York, 2005, S. 263.

Literatur: FOLLIERI, *Epigrammi* (wie oben), S. 146-148.

Das Epigramm besteht aus neun Zwölfsilbern mit korrekt gesetzten Binnenschlüssen (B7 in V. 2, 6 und 9); auffällig ist der proparoxytone B5 in V. 8. Der einzige Verstoß gegen die Prosodie ist in Vers 9 feststellbar (Langmessung des Omikron in *χρόαις*), doch gehört die involvierte Lesart nicht zum ursprünglichen Bestandteil des Epigramms (vgl. den Apparat hier). Die V. 10-12 sind im *Cod. Vind. Suppl. gr.* 164 nicht überliefert, können aber mithilfe anderer Textzeugen des Epigramms ergänzt werden; auch sie weisen regelmäßige Binnenschlüsse (B7 in

V. 12) und eine korrekte Prosodie auf. – Die wichtigsten Textzeugen hat bereits Follieri aufgezählt⁽³⁸⁾; inzwischen sind aber weitere hinzugekommen. Wie glaubhaft gemacht wurde, ist die älteste Gestalt des Epigramms in den eng verwandten Tetraevangelianen *Laur. plut.* 6.18 und *Mosq. Synod. gr.* 44 überliefert, beide aus dem 10./11. Jahrhundert⁽³⁹⁾; in Vers 6 figuriert dort der Schreibname Leontios⁽⁴⁰⁾. Mit dem Namen des Kopisten Ioannes in Vers 6 figuriert das Epigramm auch in den Handschriften *Vat. Barb. gr.* 520 aus der zweiten Hälfte des 12. Jh. (vor 1192)⁽⁴¹⁾, *Sin. gr.* 194 aus dem Jahre 1124⁽⁴²⁾ sowie in dem 1289 im Auftrag des Metropoliten von Lakedaimon und Kreta Nikephoros Moschopoulos kopierten Tetraevangeliar *Ambr. Z* 34 sup., welcher von dem Kopisten Georgios subskribiert ist (der Name Ioannes in Vers 6 wurde aus der Vorlage übernommen)⁽⁴³⁾. Das Epigramm ist ferner in dem 1037 von dem Kleriker Theodoros aus Sizilien subskribierten *Codex Vat. gr.* 1650 überliefert (mit dem Namen des Auftraggebers, des Metropoliten von Rhegion Nikolaos, in Vers 6)⁽⁴⁴⁾, sowie im *Codex Bodl. Barocc.* 29 (geschrieben von Michael Zorianos, aufgrund der Nennung

(38) Vgl. FOLLIERI, *Epigrammi* (wie oben), S. 146-148.

(39) BANDINI, *Catalogus* (wie oben), I, S. 130-136; ALAND, *Liste* (wie Anm. 16), No. 186; Archim. VLADIMIR, *Sistematičeskoe opisanie rukopisej Moskovskoj Sinodal'noj Biblioteki*, Moskau, 1894, S. 78-79; ALAND, *Liste* (wie Anm. 16), No. 259.

(40) Zur möglichen Identifizierung des Kopisten Leontios vgl. FOLLIERI, *Epigrammi* (wie oben), S. 149 in Anm. 41.

(41) S. DE RICCI, *Liste sommaire des manuscrits grecs de la Bibliotheca Barberina*, in *Revue des bibliothèques*, 17 (1907), S. 81-125, hier S. 119; E. FOLLIERI, *Epigrammi sugli evangelisti dai codici Barberiniani greci 352 e 520*, in *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, 10 (1956) S. 61-80, hier S. 65-67 (datiert ins ausgehende 11. Jh.); ALAND, *Liste* (wie Anm. 16), No. 163; F. D'AIUTO - G. MORELLO - A. M. PIAZZONI (ed.), *I Vangeli dei Popoli. La Parola e l'immagine del Cristo nelle culture e nella storia*, Vatikan - Rom, 2000, S. 265-267 (S. Lucà, mit weiterer Literatur); P. CANART - S. LUCÀ, *Codici greci dell'Italia meridionale*, Rom, 2000, S. 105-106 (mit Literatur).

(42) HARLFINGER - REINSCH - SONDERKAMP, *Specimina Sinaitica* (wie oben), S. 44-45 (mit älterer Literatur) und Tf. 108-111 (höchstwahrscheinlich süditalienischer Herkunft); ALAND, *Liste* (wie Anm. 16), No. 1231.

(43) Ae. MARTINI - D. BASSI, *Catalogus codicum graecorum bibliothecae Ambrosianae*, Mailand, 1906 (= Hildesheim, 1978), S. 859-861; TURYN, *Italy* (wie oben), S. 61-63 (mit Literatur); ALAND, *Liste* (wie Anm. 16), No. 592.

(44) GIANNELLI, *Codices* (wie oben), S. 370-373; H. FOLLIERI, *Codices graeci bibliothecae Vaticanae selecti temporum locorumque ordine digesti commentariis et transcriptionibus instructi (Exempla scripturarum edita consilio et opera procuratorum bibliothecae et tabularii Vaticani, 4)*, Vatikan, 1969, S. 52-54 (mit Literatur); ALAND, *Liste* (wie Anm. 16), No. 623.

des Despoten Thomas Angelos [1296-1318] an die Wende des 13. und 14. Jh. zu datieren) ⁽⁴⁵⁾, und schließlich in dem bereits erwähnten Codex *Meteorensis, Barlaam 1* (subskribiert von dem Kopisten Porphyrios, aber mit dem Namen Andreas in V. 6, wohl aus der Vorlage übernommen) sowie *Meteora, Metamorphoseos 590* aus dem 16. (?) Jahrhundert, subskribiert von dem Kopisten Ioannes (aber mit dem Namen Leon in V. 6) ⁽⁴⁶⁾. Die Codices *Ambr. Z 34 sup.* und *Vat. gr. 1650* sind durch die gemeinsame Zutat eines sehr häufigen Epigramms (inc. Ἐνταῦθα τὴν θέλγουσαν εἰκότως λύραν) verbunden; der *Vat. gr. 1650* hat darüber hinaus als Vorspann noch ein weiteres Epigramm (inc. ἡ πηγὴ ὧδε τῶν μαθητῶν τοῦ λόγου). – Zum Inhalt. Das Epigramm rühmt die Ausstattung des Codex (V. 1-3, 7-9); keiner der erwähnten Codices ist ein Lektionar, so dass unter den in V. 2 erwähnten τομαί nicht einzelne Evangelienperikopen, sondern Unterteilung verschiedener Art (Kapitelüberschriften, liturgische Hinweise, Kanoneskonkordanzen) zu verstehen ist; V. 9 bezieht sich auf die bildliche Ausstattung. Thematisiert wird der liturgische Gebrauch des Buches: Nicht nur jener, der das Buch betrachtet (= liest, V. 11), solle durch dessen Schmuck in Staunen versetzt werden, sondern auch der Zuhörer (V. 4-5, 11-12) möge von den Worten Gottes profitieren (11). In Vers 6 nennt der Kopist seinen Namen; wie oben dargelegt wurde, konnte die Substitution des eigenen Namens für jenen in der jeweiligen Vorlage vorgefundenen bisweilen unterbleiben; daher ist die Wertung des Epigramms als Subskription nicht zwingend und bedarf einer Bestätigung durch weitere Indizien (z. B. eine zusätzliche namentliche Unterschrift des Kopisten) ⁽⁴⁷⁾.

(45) COXE, *Greek Manuscripts* (wie oben), S. 46-47 (ursprünglich mit der Fehlдатierung ins 11. Jh.); HUTTER, *Corpus*, I (wie oben), S. 104-105 (mit Literatur); RGK (wie Anm. 34), No. 280; ALAND, *Liste* (wie Anm. 16), No. 46.

(46) BEES, *Χειρόγραφα* (wie oben), S. 620-621 (datiert ins 14. Jh.); ALAND, *Liste* (wie Anm. 16), No. 2711 (datiert ins 16. Jh.).

(47) Daher ist es wohl nicht zutreffend, wenn Galabares und Sophianos das Epigramm im Cod. *Meteora, Barlaam 1* als ein Zeugnis für die Arbeitsteilung zwischen Kopist (Porphyrios) und Maler (Andreas) anführen; ein Andreas kann zwar der Miniaturist gewesen sein, viel wahrscheinlicher wurde jedoch sein Name aus der Vorlage gedankenlos übernommen (vgl. SOPHIANOS - GALABARES, *Χειρόγραφα* [wie oben], S. 209). – Zumindest erwähnt sei hier der Umstand, dass ein Teil der hier behandelten Codices in Italien (*Vat. gr. 1650, Sin. gr. 193*) oder in angrenzenden Gebieten, die seit jeher Verbindungen zu Italien unterhalten (Peloponnes: *Vind. suppl. gr. 164*; Epirus: *Bodl. Barocc. 29*), entstanden ist; vielleicht dürfte dies ein Hinweis auch auf die Herkunft des Epigramms sein.

Schließlich sei noch erwähnt, dass ein Epigramm mit identischem Incipit, aber einem ansonsten völlig unterschiedlichen Text ebenfalls in epigraphischer Auszeichnungsmajuskel geschrieben wurde ⁽⁴⁸⁾.

Ein weiteres Epigramm in epigraphischer Auszeichnungsmajuskel findet sich auf f. 282^v des Cod. *Messan. SS. Salvatore 83* vom Anfang des 12. Jh. als Abschluss der *Parva Catechesis* des Theodoros Studites ⁽⁴⁹⁾ und auf f. 244^v oberhalb der Subskription des Codex *Messan. SS. Salvatore 17* vom Anfang des 12. Jh. (2 Kolumnen), in welchem derselbe Text überliefert ist. Der erste Codex wurde laut Subskription im Jahre 1104-1105, der zweite am 17. März 1107 vollendet; beide Handschriften wurden von einer einzigen, jeweils verschiedenen Hand geschrieben, die dem „stilo rossanese“ angehört und stellenweise das so genannte „oméga paraphé“ verwendet ⁽⁵⁰⁾. Die Ausführung der epigraphischen Auszeichnungsmajuskel ist in beiden Fällen recht unterschiedlich; während im Cod. *Messan. SS. Salvatore 83* der klassische „schlanke Stil“ verwendet wird, wenn auch in keiner allzu hohen Qualität, bedient sich der Kopist des Cod. *Messan. SS. Salvatore 17* einer dicht gedrängten und hochgezogenen epigraphischen Majuskel schlanken Stils ⁽⁵¹⁾. Im erstgenannten Codex ist dem Epigramm ein Kreuz vorangestellt; die Versenden sind durch Doppelpunkte markiert. Erwähnenswert scheinen das gestufte Ny, ein

(48) Dazu vgl. die Edition bei STEFEC, *Anmerkungen* (wie Anm. 1), S. 211-212 (mit Literatur).

(49) Text ediert in: *Sancti patris nostri et confessoris Theodori Studitis praepositi Parva Catechesis*, ed. E. AUVRAY, Paris, 1891.

(50) M. T. RODRIGUEZ, *Catalogo dei manoscritti datati del fondo del SS. Salvatore (Biblioteca Regionale Universitaria Messina)*, «Palermo», 1999, S. 18-20 und 21-23 (mit ausführlicher Bibliographie und mit Text der Subskription auf S. 19 bzw. 21). Zum „stile rossanese“ vgl. wenigstens die grundlegenden Studien von S. LUCA, *Rossano, il Patir e lo stile rossanese. Note per uno studio codicologico-paleografico e storico-culturale*, in *RSBN*, N.S. 22-23 (1985-1986), S. 93-170; IDEM, *Scrittura e produzione libraria a Rossano tra la fine del sec. XI e l'inizio del sec. XII*, in D. HARLFINGER e G. PRATO (ed.), *Paleografia e codicologia greca. Atti del II Colloquio internazionale (Berlino - Wolfenbüttel, 17-21 ottobre 1983)* (*Biblioteca di Scrittura e Civiltà*, 3), Alessandria, 1991, S. 117-130; vgl. ferner J. LEROY, *L'oméga paraphé, particularité d'un scriptorium calabrais*, in: *Bisanzio e l'Italia. Raccolta di studi in memoria di A. PERTUSI*, Mailand, 1982, S. 199-217, hier S. 204-205 bzw. 205-206 zu unseren Codices.

(51) Diese Sonderentwicklung wird kurz von HUNGER, *Auszeichnungsmajuskel* (wie Anm. 1), S. 200-201 beschrieben.

Delta mit dreieckförmigen Verzierungen an der unteren Querhaste (eine Übernahme aus der konstantinopolitanischen Auszeichnungsmajuskel) sowie das breite Lambda; Juxtapositionen fehlen gänzlich, Suprapositionen sind sehr selten. Zusätzliche Zierelemente treten fakultativ auf. Ein anderes Bild zeichnet sich im Cod. Messan. SS. Salvatore 17 ab: Die Zweizeiligkeit der Schrift ist durch zahlreiche Suprapositionen (meist in Minuskel, teils auch nur Suspensionskürzungen), bisweilen auch durch die hochgezogene Haste des Tau und Gamma durchbrochen. Juxtapositionen (insbesondere bei Eta) und Kümmerbuchstaben sind sehr häufig; Erwähnung verdient neben dem offenen Majuskel-Beta (Z. 3, 5, 6) und dem gestuften Ny das Omega mit betonter mittlerer Haste, Delta mit rückwärts gebogenem „Schnabel“ und Zierelementen an der unteren Querhaste (eine Übernahme aus der konstantinopolitanischen Auszeichnungsmajuskel) und schließlich das fast senkrechte, nur gering eingebuchtete Xi. Einige Buchstaben weisen fakultativ bescheidene Zierelemente (Verdickungen, kleine Querhasten) auf. Die Kombinierung mehrerer Elemente (vgl. z. B. die Juxtaposition von Tau und Rho, Involvierung von Iota in Rho, offenes Beta, supraskribierte, teilweise abgekürzte Endung -ους in τρίβους, Z. 6) erhöhen die ästhetische Wirkung. Zu Anfang des Epigramms befindet sich ein Kreuz, das jeweilige Versende ist durch eine kreuzförmig angelegte Zierraute markiert. Das Iota mutum fehlt.

5 <Αύ>τὸν ἀληθῶς χωρίοις πάσης ὕλης
πηγῆν ἔδειξας ὀρθοδόξων δογμάτων
βλύζουσαν ὄντως τῇ ῥοῇ τῶν φθεγμάτων
τοὺς χρυσολαμπεῖς καὶ θεοφθόγγους λόγους
ἐξ ἧς ποτίζων εὐοεβῶν τὰς καρδίας
οαφῶς ὀδηγεῖς πρὸς τρίβους θείας, πάτερ⁽⁵²⁾.

4 cf. e. g. Leo Choerosphactes, Chiliostichos theologia 22, 15 (p. 116 ed. VASSIS): τοὺς χρυσολαμπεῖς καὶ περιδρόμους λέγω; apud Theodorum Studitam, cf. Sermo catechesis magna 49 (p. 136, 16 ed. COZZA-LUZI): ἥλιός ἐστιν ἀκτινοβολῶν καὶ χρυσολαμπῶν; cf. etiam Vita Barlaam et Ioasaph 33, 73 (p. 342

(52) Du hast ihn wahrlich aller Materie entblößt | und ihn zum Born rechtgläubiger Dogmen gemacht, | welcher in der Tat mit der Flut der Klänge | die goldstrahlenden und göttlich tönenden Worte sprudeln lässt; | aus diesem die Herzen der Frommen tränkend | führst du uns unbeirrt zu göttlichen Pfaden, Vater.

ed. VOLK): τοῖς θεοφθόγγοις αὐτοῦ ἐμυσταγωγῆθη λόγοις 6 cf. fort. Ps 26, 11: ὀδήγησόν με ἐν τρίβω εὐθείᾳ ἕνεκα τῶν ἐχθρῶν μου

—
M (= Messan. SS. Salvat. gr. 83, f. 282^v) Ma (= Messan. SS. Salvat. gr. 17, f. 224^v)

1 παίσις M Ma Rodriquez 6 ὀδηγῆς M Ma Rodriquez

Text: LAKE – LAKE, *Dated Greek Minuscule Manuscripts* (wie oben), X, Boston, 1939, Tf. 664 (Abb. Messan. SS. Salvatore 83) 640 (Abb. Messan. SS. Salvatore 17) – RODRIQUEZ, *Catalogo* (wie Anm. 50), S. 22 (Text aus dem Messan. SS. Salvatore 17) und Tf. 43 (gute Abb. des Messan. SS. Salvatore 17).

Das Epigramm besteht aus sechs Versen; V. 2-6 sind Zwölfsilber, V. 1 ist um eine Silbe zu kurz, kann aber im Sinne eines Zwölfsilbers ergänzt werden (dazu vgl. weiter unten). Alle Verse weisen korrekte Binnenschlüsse auf (allesamt B5); auffällig ist lediglich der proparoxytone B5 in V. 2; die Prosodie ist optisch korrekt. In V. 1 und 6 tritt je ein itazistischer Fehler auf; ansonsten bietet die Überlieferung nur eine Schwierigkeit: Hinter τὸν in Z. 1 wird man am ehesten eine durch Synkope entstandene Form von αὐτόν vermuten dürfen; da es sich um ein allgemeines Phänomen des Neugriechischen handelt, muss man hier nicht bestimmte dialektale Einflüsse annehmen, wenn dies auch besonders verlockend wäre⁽⁵³⁾. Freilich entsteht dadurch ein Verstoß gegen die Prosodie (zweite Silbe kurz). – Das anonym überlieferte Epigramm richtet sich an Gott (vgl. den Vokativ πάτερ in V. 6) und thematisiert die Rolle des Theodoros Studites in seinem Heilsplan; Studites ist als Autor hinter dem Pronomen <αὐ>τὸν in V. 1 unschwer zu erkennen. Das Epigramm ist somit am ehesten der Kategorie der byzantinischen Buchepigramme mit laudatorischer Funktion zuzuweisen⁽⁵⁴⁾. Betont wird insbesondere die Rechtgläubigkeit (V. 2) und die Redefertigkeit (V. 3-4) Studites', welche für das Seelenheil und die Errettung der Frommen

(53) Noch immer unersetzlich G. ROHLFS, *Historische Grammatik der unteritalienischen Gräzität* (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Jahrgang 1948, Heft 4), München, 1950, S. 111-112.

(54) Dazu vgl. die Anmerkungen von M. D. LAUXTERMANN, *Byzantine Poetry from Pisides to Geometres. Texts and Contexts* (Wiener Byzantinistische Studien, 24/1), Wien, 2003, S. 197-212.

(V. 5-6) instrumentalisiert wird. Sowohl das Reflexionsniveau als auch die respektable Metrik sprechen dafür, dass es sich *nicht* um eine spontane poetische Eingebung des Kopisten handelt, sondern dass hier ein bescheidenes Auftragswerk vorliegt.

In dem Lektionar *Hierosolymitanus Panagia* s. n., welches ins Jahr 1061 zu datieren ist (dazu vgl. weiter unten) ⁽⁵⁵⁾, befindet sich neben einem Stifterporträt mit metrischer Beischrift ein weiteres Epigramm ohne ikonographische Korrespondenz, geschrieben in epigraphischer Auszeichnungsmajuskel gedrunghenen Stils. Die Versenden sind durch Zierrauten, der Textanfang durch ein Kreuz markiert; auffällig ist die besonders schlechte Orthographie. Die Schrift ist ungleichmäßig und die Zeile wird oft nicht eingehalten; markant sind die Akzente (insbesondere Gravis). Suprapositionen sind selten, Juxtapositionen nicht allzu häufig (öffters nur bei Eta anzutreffen); viele Buchstaben sind mit nicht sehr stilvollen Verzierungen (keulenartige Verdickungen) versehen; erwähnenswert scheint das hochgezogene Tau und Delta mit etwas verlängerter oberer Haste und einem kurzen Querstrich.

Οἱ φιλόχριστοι καὶ φιλόψυχοι πάντες
καὶ τὸν θεὸν φέροντες ἐν τῇ καρδίᾳ,
μέμνησθε τινός, πλὴν πάθους, Βασιλείου,
τοῦ πόθῳ κτησαμένου τὴν δέλτον ταύτην
5 εἰς λύτρον, εἰς ἄμειψιν ἁμαρτημάτων,
εἰς ἀποτροπὴν πάντων τῶν ἐναντίων·
ἔτελέσθη γὰρ τῷ ὄντι μεγαλεῖον
ἔτους πέλουσα ἑξάκις χιλιάδος
10 νῦν καὶ πεντακόσ' ἑξήκοντα καὶ θῆτα
ἰνδικτιῶνος δὲ τεσσαρισκαιδεκάτης,
βασιλεύοντος Δουκὸς τοῦ Κωνσταντίνου
καὶ Εὐδοκίας τῆς τούτου γὰρ συνεύνου
παῖδα ἔχοντες Κωνσταντίον τὸν μέγαν ⁽⁵⁶⁾.

(55) A. PAPADOPULOS-KERAMEUS, *Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη, ἦτοι κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τοῦ ἀγιωτάτου ἀποστολικοῦ τε καὶ καθολικοῦ ὀρθοδόξου πατριαρχικοῦ θρόνου τῶν Ἱεροσολύμων καὶ πάσης Παλαιστίνης ἀποκειμένων ἑλληνικῶν κωδίκων*, III, Sankt Petersburg, 1897 (= Brüssel, 1963), S. 226-229; IO. SPATHARAKIS, *Corpus of Dated Illuminated Greek Manuscripts to the Year 1453* (Byzantina Neerlandica, 8). Leiden, 1981, S. 24-25 (mit Literatur) und Tf. 127-129; ALAND, *Liste* (wie Anm. 16), I 159.

(56) Alle, die ihr Christus und die Seele liebt | und Gott im Herzen tragt, | denkt außser der Leidenschaft auch an einen gewissen Basileios, | der im Verlangen dieses Buch

7 cf. u. 5 epigrammatis eiusdem Basilii in f. 1^v (ed. PAPADOPULOS-KERAMEUS, *Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη*, III, p. 227) : προσενεγκῶν σοι τόδε μεγαλεῖον

H (= *Hierosol. Panagias* s. n., f. 1^v [correctiones minores auctorum aetatis recentioris non notantur])

1 φιλόχριστοι H | φηλόψυχη H 2 τῇ καρδίᾳ H 3 τῆνός H 4 τῷ Polemis | πόθου H corr. Papadopulos-Kerameus 5 ἄμειψην H | ἁμαρτημάτων H 6 ἀποτροπὴν H 6 τὸν αἰναντήων H 7 τὸ ὄντη H τα οντη Lake | μεγαλήων H 8 ἑξακῆσχηλιάδος H 9 πέντακός ἑξη- H | θ' H 10 ἰνδικτηῶνος H | τέσσαρης καὶ δεκάτης H τεσσαρακαιδεκάτης Polemis 11 βᾶσηλεύος H | κῶσταντίνου H 12 τοῦτου H | συνεύνου H 13 παίδας H παῖδα corr. Papadopulos-Kerameus | κωνσταντίνον H | [τὸν] μέγαν suppl. Papadopulos-Kerameus μι[χαήλ] ... suppl. Lake

Text : PAPADOPULOS-KERAMEUS, *Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη* (wie Anm. 55), S. 227-228 (Text). – LAKE – LAKE, *Dated Greek Minuscule Manuscripts* (wie oben), V, Boston, 1936, S. 21 (Text in diplomatischer Transkription, mit Ungenauigkeiten) und Tf. 369 (Abb.). – D. I. POLEMIS, *Notes on eleventh-century Chronology (1059-1081)*, in *BZ*, 58 (1965), S. 60-76, hier S. 72 in Anm. 70 (Text nach Papadopulos-Kerameus). – HUNGER, *Auszeichnungsmajuskel* (wie Anm. 1), Tf. 12 (Teilabbildung der V. 1-8 nach Lake, zum Teil weggeschnitten).

Das Epigramm besteht aus 13 weitgehend prosodielosen Zwölfsilbern (außer bei V. 10, der 13 Silben hat) mit korrekt gesetzten Binnenschlüssen (B7 in V. 2, 4-5, 11); auffällig sind die proparoxytonen B5 in V. 1, 8 und 13 sowie der oxytone B7 in V. 11 (Eigenname). Nicht nur die sprachlichen Unregelmäßigkeiten, sondern auch das nicht sehr hohe metrische Niveau lassen vermuten, dass das Epigramm auf f. 1^v, welches ein Stifterporträt mit einer Darstellung der Muttergottes begleitet, von demselben Verfasser stammt, nämlich von dem hier erwähnten Basileios; es handelt sich um den Stifter und nicht um den Kopisten des Codex (vgl. hier Z. 4), denn dieser ist von einem Schreiber namens

erworben | als Sühne, als Buße seiner Sünden, | zur Abwehr aller Feinde. | Denn das wahre Prachtstück wurde nun vollendet | im Jahre sechsmal Tausend | und fünfhundertsechzig und neun, | in der vierzehnten Indiktion | unter der Herrschaft des Dukas Konstantinos | und der Eudokia, dessen Gattin; | ihr Sohn war der große Konstantinos.

Ioannes subskribiert. Der Text ist stark volkssprachlich gefärbt; statt πόθω steht in Vers 4 πόθου (Attraktion). Volkssprachlich ist auch der Gebrauch des femininen Partizips in V. 8 und dazu noch im Nominativ (korrekt: Genitivus temporis, πέλοντος) ⁽⁵⁷⁾; ähnlich ἔχοντες statt ἔχόντων in V. 13. – Das Epigramm zerfällt in zwei Teile; im ersten Teil (V. 1-6) bittet der Stifter Basileios (V. 3) die Leser um Fürsprache für seine Sünden. Der zweite Teil (V. 7-13) ist als Subskription zu werten; die Jahresangabe (V. 8-9) datiert die Handschrift ins Jahr 1060-1061, die Indiktionsangabe (V. 10) präziser ins Jahr 1061; die in Z. 11-13 genannten Herrscher sind demzufolge Konstantinos X. Dukas und Eudokia <Makrembolitissa> und ihr Sohn Konstantios <Dukas> (geboren im August/November 1060) ⁽⁵⁸⁾.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass in epigraphischer Auszeichnungsmajuskel verfasste Epigramme ein breit gefächertes Spektrum von Aufgaben auf verschiedenen Ebenen erfüllen. Neben einmaligen Auftragswerken, die in einem einzigen Codex begegnen, für den sie wohl ursprünglich auch bestimmt waren (hier beispielsweise die Epigramme im *Bodl. E. D. Clarke* 15) und in einer besonders wirkungsvoll stilisierten epigraphischen Auszeichnungsmajuskel geschrieben sind, begegnen auch bescheidenere Produkte, die zumeist in mehreren Textzeugen überliefert sind und je nach Bedarf, oft unter leichten Textänderungen, die Funktion eines Prologs oder einer Subskription wahrnehmen. Bisweilen können diese Epigramme als ein wichtiger Hinweis auf die Filiation bestimmter Handschriftengruppen betrachtet werden; im Falle einer namentlichen Erwähnung des Kopisten/Auftraggebers muss stets die Möglichkeit im Auge behalten werden, dass diese aus der Vorlage übernommen sein kann. Je mehr sich die epigraphische Auszeichnungsmajuskel vom Kanon des schlanken Stils entfernt, umso mehr verliert nicht nur sie als Schrift an ästhetischer Wirkung, sondern auch jene poetischen Produkte, zu deren Verbreitung sie dient (hier beispielsweise das Epigramm im *Cod. Hierosolymitanus Panagia* s. n., mit volkssprachlichen Elementen) ⁽⁵⁹⁾. Darin reflektieren sowohl die unterschiedlichen Ausprägungen der epigraphischen

(57) Vgl. im Ngr. (dialektal) πᾶσα ἄθρωπος für ὁ κάθε ἄνθρωπος.

(58) Vgl. POLEMIS, *Notes* (wie oben), S. 72-73.

(59) Siehe die Überlegungen von HUNGER, *Auszeichnungsmajuskel* (wie Anm. 1), S. 198.

Auszeichnungsmajuskel als auch die in ihr verfassten Buchepigramme verschiedene Ebenen der byzantinischen Buchkultur.

Universität Wien,

Rudolf STEFEC.

Institut für Byzantinistik und Neogräzistik. Rudolf.Stefec@oeaw.ac.at

SUMMARY

The present paper offers a critical edition of diverse book epigrams (some pertaining to the works of John Chrysostomus) written in the so-called "epigraphische Auszeichnungsmajuskel", a distinctive script imitating the character of monumental inscriptions on stone. The paper offers a brief comment on the transmission and the text of the epigrams which reflect different levels of Byzantine book culture, from unique luxury products for wealthy patrons to modest volumes for a broader public. Attention is called to the fact that names mentioned in book epigrams need not be taken at their face value as pertaining to either scribe or illuminator of the manuscript but should rather be examined along with other witnesses of the same text.

BARLAAM DE SEMINARA
TRAITÉ SUR LA DATE DE PÂQUES

Le *Traité sur la date de Pâques* de Barlaam de Seminara, rédigé vers 1332-1333, est un exposé systématique, clair et précis, savant mais sans érudition inutile, accessible à tout lecteur. Le développement des idées y est rigoureux, sans diversion. La formation scientifique de l'auteur y apparaît dans le goût de la géométrie — le traité commence en effet par une description de la sphère céleste appuyée de quelques théorèmes — et dans sa connaissance précise de l'astronomie de Ptolémée. Mais sa conclusion est surprenante, car, après avoir démontré savamment que l'ancien canon n'est plus valable, Barlaam conclut néanmoins qu'il ne faut rien changer.

Cette conclusion ne se comprend que si l'on se replace dans le cadre précis des polémiques du temps, et notamment de sa querelle avec Nicéphore Grégoras. Les traités scientifiques de Barlaam, en effet, à l'exception de sa *Logistique*, ne sont pas purement désintéressés. Malgré leur stricte objectivité, les calculs d'éclipses de 1333 et 1337 de Barlaam sont d'abord une réponse aux défis lancés par Nicéphore Grégoras dans sa correspondance. De même, la *Réfutation des chapitres ajoutés aux Harmoniques de Ptolémée* sont directement dirigés contre Grégoras, puisque ce dernier était l'auteur des chapitres réfutés. On peut donc penser que le *Traité sur la date de Pâques* de Barlaam est lui aussi une réplique et une démonstration face aux efforts de Grégoras pour réformer le canon pascal et faire adopter la réforme.

Le traité de Barlaam n'a jamais été édité. Il nous a donc paru intéressant de l'éditer de manière critique, de le traduire et de le commenter, en le comparant aux écrits de Nicéphore Grégoras sur le même sujet. Le problème de la fixation de la date de Pâques a été extrêmement important dans l'histoire du calendrier, aussi bien en Occident qu'en Orient. C'est ce qui, en définitive, a conduit à la réforme grégorienne. L'apport des savants byzantins à cette longue histoire ne pourra être apprécié que lorsque leurs travaux auront été publiés et rendus accessibles par des éditions et des traductions.

I. LES MANUSCRITS

Le traité sur la date de Pâques de Barlaam est contenu, à ma connaissance, dans les manuscrits suivants :

A	<i>Ambrosianus</i> E 76 sup. (292), ff. 305-308 ^v = 302-305 ^v	xiv-xv ^e siècle
a	<i>Ambrosianus</i> P 72 sup. (626), ff. 72-75 ^v	1563
L	<i>Ambrosianus</i> R 117 sup. (724), ff. 149 ^v -152 ^v	xvi ^e siècle
M	<i>Marcianus gr.</i> 332 (643), ff. 67-71 ^v	ca 1333
Z	<i>Marcianus gr.</i> 333 (644), ff. 143-144	xv ^e siècle
m	<i>Mosquensis, Bibliotheca Synodalis</i> 315, ff. 294-296 ^v <i>Oxonienis, Savile</i> 1, f. 318 ^{r-v} (résumé ou extrait)	xvi ^e siècle
V	<i>Vaticanus gr.</i> 187, f. 228 ^{r-v} (fragment)	xiv ^e siècle
v	<i>Vaticanus gr.</i> 1756, ff. 295-297	xvi-xvii ^e siècle

Dans notre édition des *Traités sur les éclipses de Soleil de 1333 et 1337*, J. Mogenet, D. Donnet et moi-même avons montré que le *Marcianus gr.* 332 (M) était vraisemblablement à l'origine de toute la tradition manuscrite de ces calculs d'éclipses. Nous avons aussi suggéré que M était un exemplaire soigneusement revu par Barlaam lui-même⁽¹⁾. Dans son édition de la *Logistique*, P. Carelos arrive lui aussi à la conclusion que le *Marcianus gr.* 332 représente une édition "finale" revue par Barlaam⁽²⁾. De même, dans son édition des lettres grecques de Barlaam, Antonis Fyrigos conclut également que le *Marcianus gr.* 332 représente la copie personnelle de Barlaam⁽³⁾, contenant des corrections de sa main.

Comme pour les autres œuvres, le *Traité sur la Date de Pâques* présente quelques corrections qui semblent de la main de Barlaam. Dans cette œuvre, Barlaam annonce deux fois des tableaux qui devaient accompagner le texte : ὡς ὑποτέτακται (16 et 26). Dans le premier cas un petit espace blanc a été laissé, mais n'a pas été rempli. On trouve ces tables, mais sous une forme non finalisée, à la fin du manuscrit, f. 153^{r-v}. Ce sont là des calculs complexes qui manifestement se rapportent à la problématique pascalienne. Nous en donnerons l'édition à la fin du traité.

(1) J. MOGENET et A. TIHON, *Barlaam de Seminara. Traités sur les éclipses de Soleil de 1333 et 1337 (Histoire des textes, éditions critiques, traductions et commentaires)* (avec la collaboration de D. DONNET), Louvain, 1977, pp. 9 ; 46-48.

(2) P. CARELOS, *Barlaam von Seminara, Logistikè, Corpus Philosophorum Medii Aevi, Philosophi Byzantini* 8, Athènes - Paris - Bruxelles, 1996, p. LXXIX.

(3) A. FYRIGOS, *Dalla controversia Palamitica alla polemica Esicastica (con un'edizione critica delle Epistole greche di Barlaam)*, Rome, 2005, pp. 23-24 ; 43.

Les Ambrosiani

L'*Ambrosianus gr.* 292 (E 76 sup.) (A) est un manuscrit du XIV-XV^e siècle⁽⁴⁾. Le *Traité sur la date de Pâques* de Barlaam se trouve aux ff. 305-308^v (selon la numérotation au crayon dans le coin inférieur droit, qui est utilisée ici = ff. 302-305^v selon la numérotation du coin supérieur droit). Le texte s'arrête au bas du f. 308^v, où une note d'une main postérieure avertit qu'il faut rechercher la fin du traité 15 folios plus haut dans le manuscrit. Effectivement, celle-ci se trouve au f. 293^v (= 290^v), copiée par cette même main. Les calculs se trouvent immédiatement avant le traité, f. 304^{r-v} (= 301^{r-v}). Ils sont d'une main différente des deux autres.

Il est évident que A est une copie de M. Il s'écarte de celui-ci par un très petit nombre d'accidents dont les plus remarquables sont les omissions suivantes :

- (8) κατὰ τὴν ἰδίαν] om. A ;
 (19) τὸ Πάσχα ἐόρταζον. Ὁ γὰρ περιέχων τὴν ἰσημερίαν μὴν ἐνίστε μὲν πρὸ ταύτης, ἄλλοτε δὲ μετ'αὐτὴν] om. A (saut du même au même) ;
 (24) Γεγένηται δὴ αὐτοῖς ὁ κανὼν οὕτω] om. A.

Les autres accidents sont très mineurs :

- (8) μέσων] μέσον A ;
 (8) τὸν] om. A ;
 (14) πρὸς] πρὸ A ;
 (15) ὡς τοῦ τετάρτου] ὡς τε τετάρτου A ;
 (25) μετὰ] παρα *correxit in* μετα A ;
 (29) ἦ] om. A.

L'*Ambrosianus gr.* 626 (P 72 sup.) (a) est une copie d'une écriture très grossière due à l'humaniste Nicaise van Ellebode (ca 1563)⁽⁵⁾. Le *Traité sur la Date de Pâques* y occupe les ff. 72-75^v. Comme dans A, les calculs précèdent immédiatement le traité (f. 71^{r-v}). Malgré l'impression défavorable que donne l'aspect négligé de l'écriture, on peut voir que le texte de Barlaam a été copié soigneusement, le copiste corrigeant ses erreurs au fur et à mesure de son travail. Le traité a été copié sur A : le tableau suivant montre que tous les accidents de A sauf un (14 : πρὸς] πρὸ A) ont été repris par a qui en a ajouté quelques autres⁽⁶⁾.

(4) Description dans Aem. MARTINI e D. BASSI, *Catalogus codicum graecorum Bibliothecae Ambrosianae*, I, Milano, 1906, pp. 326-328 ; MOGENET-TIHON, *Barlaam de Seminara*, pp. 3-4 ; CARELOS, *Barlaam von Seminara*, pp. XXXVII-XXXVIII.

(5) Description dans MARTINI e BASSI, *Catalogus*, II, pp. 836-839 ; MOGENET-TIHON, *Barlaam de Seminara*, pp. 4-5 ; CARELOS, *Barlaam von Seminara*, p. XXXVIII.

(6) Ce tableau de même que celui qui suit, applique la méthode de classement mise au point par J. MOGENET, *Autolycus de Pitane, Histoire du texte suivie de*

	L	O	A	F	V	Gr	Total
Aa	2	3		1	1		7
A seul				1			1
a		1	1	3	1	1	7

L'*Ambrosianus gr.* 724 (R 117 sup.) (L) est une copie d'apparence très soignée due à Manuel Morus de Crète⁽⁷⁾. Le *Traité sur la Date de Pâques* y occupe les ff. 149^v-152^v. Comme dans A et a les calculs précèdent immédiatement le traité (f. 148^{r-v}) ; ils sont présentés très proprement et très élégamment. La comparaison des accidents montre que L a également été copié sur A :

	L	O	A	F	V	Gr	Ch	Total
AL	2	3		1	1			7
A seul				1				1
L	1	3	1	5	2	1	1	14

Le Marcianus gr. 333 (644) (Z)

Le *Marcianus gr.* 333 est un recueil de textes principalement scientifiques, notamment d'arithmétique (Isaac Argyre, Nicomaque) et d'astronomie (Isaac Argyre, Cléomède, tables astronomiques perses, traités sur l'astrolabe de Nicéphore Grégoras et de Jean Philopon), copié en partie par Bessarion⁽⁸⁾. Celui-ci a ajouté de nombreuses notes pour l'année 1446 en marge des *Tables Perses* (ff. 200^{r-v}, 205, 215^v, 220^v, 225^v, 230, 237). Le *Traité sur la date de Pâques* de Barlaam, transcrit d'une écriture extrêmement petite — le traité entier n'occupe que le folio 143^{r-v} et une partie du folio 144 — et avec de très nombreuses abréviations, n'est pas de sa main, me semble-t-il⁽⁹⁾.

Tout porte à croire que le *Marcianus gr.* 333 (Z) a été copié sur le *Marcianus gr.* 332 (M). Ces deux manuscrits faisaient partie de la bibliothèque de Bessarion. Les seules variantes importantes sont une lacune au début du texte (2) et l'ajout de la petite table manquante dans M. La

l'édition critique de la Sphère en Mouvement et des Levers et Couchers (Université de Louvain, *Recueil de travaux d'histoire et de philologie*, 3^e série, fasc. 37), Louvain, 1950 : L = Lacune (omissions de plus de 3 mots) ; O = omissions ; A = additions ; F = fautes ; V = variantes ; Gr = graphies ; Ch = chiffres.

(7) Description dans MARTINI e BASSI, *Catalogus*, II, pp. 836-839 ; MOGENET-TIHON, *Barlaam de Seminara*, pp. 8-9 ; CARELOS, *Barlaam von Seminara*, pp. XXXVIII-XXXIX.

(8) Description dans E. MIONI, *Bibliothecae Divi Marci Venetiarum Codices Graeci Manuscripti*, II, *Thesaurus Antiquus, codices 300-625*, Roma, 1985, pp. 61-66.

(9) Ceci se base sur un examen personnel du manuscrit.

lacune s'explique aisément par le souci d'abrégé le texte, et la petite table n'était pas très difficile à reconstituer — elle figure du reste partiellement au f. 153 du *Marcianus gr. 332*. Voici les accidents que nous avons pu relever dans Z :

- Tit. εἰς τὸν περὶ τοῦ Πάσχα τῶν ἀποστόλων κανόνα M] εἰς τὸν περὶ τῶν ἀγίων ἀποστόλων κανόνα Z
 (2) παραδοῦναι M] ἀποδοῦναι Z ; ὅπως ... γένηται] om. Z
 (3) τῆς τῶν ὄλων] om. Z
 (5) σημείον καὶ M] καὶ bis Z
 (15) ἡμέρας τέταρτον M] τέταρτον ἡμέρας Z ; ἐνιαυτὸν εἴη ἰσημερία τῆ ὀκτωκαιδεκάτῃ μαρτίου M] ἐνιαυτὸν τῆ ὀκτα καὶ δεκάτῃ τοῦ μαρτίου εἴη ἰσημερία Z
 (16) γεγонуῖα μαρτίου κζ' M] μαρτίου κζ' γεγонуῖα Z
 Tabulam addidit m :

,δρνς	ἰσημερία μλ ⁽¹⁰⁾ κζ
,δυνς	μλ κς
,δψνς	μλ κε
,ενς	μλ κδ
,ετνς	μλ κγ
,εχνς	μλ κβ
,εθνς	μλ κα
,ςσνς	μλ κ
,ςφνς	μλ ιθ
,ςωνς	μλ ιη

(18) Μωσέος M] Μωσέως Z ; τεσσαρεσκαίδεκάτῃ M] ιδ (ἐσπέρας cancellatum) Z ; τὸν πανσέληνον M] τὴν πζ Z

(19) ἐόρταζον M] ἐώρταζον Z

(27) διαφέρουσι M] -σιν Z

Le *Vaticanus gr. 187 (V)*⁽¹¹⁾ n'a qu'un fragment du traité pascal, f. 228^v. Il commence, f. 228, par (26) πανσελήνους, ἀλλ' ἀνάγκη et se termine à la fin du traité, f. 228^v. Ce court fragment présente peu d'accidents :

(10) Cette abréviation est normalement utilisée pour μεσουρανοῦν ; ici, vraisemblablement pour ἰσημερία. Le nombre qui suit est le jour du mois de mars.

(11) Description dans G. MERCATI e P. FRANCHI DE' CAVALIERI, *Bybliothecae Apostolicae Vaticanae codices manu scripti recensiti*, *Codices Vaticani Graeci*, I, *Codices 1-329*, Roma, 1923, pp. 217-218 ; MOGENET-TIHON, *Barlaam de Seminara*, pp. 12-13.

(26) ἐαρινὴν πανσελήνους] ἐαρινὴν πανσελίλους V

(28) καὶ διὰ τοῦτο καὶ ἐν τοῖς τδ ἔτεισιν] καὶ διὰ τοῦ καὶ αὐτοῖς τδ ἔτεισιν V

(30) δύνασθαι] om. V

(33) ἔτι μᾶλλον] εἴ τι μᾶλλον V

Il n'est pas impossible que V ait été copié sur M, mais on ne peut le démontrer sur une base aussi limitée.

Le *Vaticanus gr. 1756 (v)*

Le *Vaticanus graecus 1756 (v)* est un manuscrit d'érudit⁽¹²⁾ : le *Traité sur la Date de Pâques* y a été copié par Alvisé Lollino (1552-1625) (ff. 295-297). En fait il s'agit plus d'un résumé que d'une copie. Ainsi toutes les explications astronomiques depuis καὶ πότε συμβαίνει (2) jusqu'à ἰσότητες γίνονται ἰσημερινά (11) ont été omises. Le traité y figure sous une forme très abrégée, qui n'est certainement pas due à Barlaam lui-même ; le copiste a ensuite corrigé et complété le texte dans les marges, de manière assez libre. Il est difficile de voir quel est le modèle du texte abrégé, mais les corrections et additions semblent provenir du *Marcianus gr. 332*⁽¹³⁾.

Je n'ai pu examiner le manuscrit de Moscou.

Le *Traité sur la Date de Pâques* de Barlaam n'a jamais été édité ; il a fait l'objet d'une édition provisoire dans un mémoire de licence à l'Université Catholique de Louvain, en 1977, sous la direction de J. Mogenet⁽¹⁴⁾. Ce travail devait être entièrement revu et corrigé pour la présente édition, mais j'y ai trouvé bon nombre de renseignements utiles.

En ce qui concerne l'édition, le principe suivi est très simple : M étant la copie revue par Barlaam lui-même, il faut reproduire le texte de ce manuscrit, en indiquant aussi fidèlement que possible les corrections apportées par l'auteur.

L'édition se base donc exclusivement sur le *Marcianus gr. 332 (M)*, que j'ai pu examiner à la Biblioteca Nazionale Marciana de Venise. Pour en faciliter le commentaire, le texte a été divisé en sections numérotées. Il va de soi que cette division artificielle n'apparaît pas dans le manuscrit.

(12) Description dans P. CANART, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codices manu scripti recensiti*, *Codices Vaticani Graeci*, *Codices 1745-1962*, I, Cité du Vatican, 1970, pp. 54-62 ; FYRIGOS, *Dalla controversia Palamitica*, pp. 26-27 ; MOGENET-TIHON, *Barlaam de Seminara*, p. 13.

(13) Voir à ce sujet FYRIGOS, *Dalla controversia Palamitica*, p. 34 ; P. CANART, *Les Vaticani graeci 1487-1962. Notes et documents pour l'histoire d'un fonds de manuscrits de la Bibliothèque Vaticane (ST, 284)*, Cité du Vatican, 1979, pp. 63-67.

(14) F. LEMOINE, *Les computs pascaux de Barlaam et de Grégoras. Édition, traductions et commentaires*, Louvain, 1977.

II. ÉDITION

M, f. 67.

(1) (Tit.) Βαρλαάμ μοναχοῦ ἐξηγήσεις εἰς τὸν περὶ τοῦ Πάσχα τῶν ἀποστόλων κανόνα καὶ περὶ τοῦ γενομένου ὑπὸ τῶν πατέρων κανόνος πρὸς τὴν καθ' ἕκαστον ἔτος τοῦ Πάσχα εὔρεσιν. Ἔστι δὲ ὁ γε περὶ τοῦ Πάσχα κανὼν τῶν ἀποστόλων τοιοῦτος· εἴ τις ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος τὴν ἀγίαν τοῦ Πάσχα ἡμέραν πρὸ τῆς ἑαρινῆς ἰσημερίας μετὰ Ἰουδαίων τελέσει, καθαιρείσθω⁽¹⁵⁾.

(2) Τὸν παρόντα κανόνα ἐξηγήσασθαι προελομένοις πρῶτον ἀναγκαῖον δοκεῖ τίς ἢ ἑαρινὴ ἰσημερία καὶ πότε συμβαίνει γίνεσθαι καθαρῶς καὶ σαφῶς παραδοῦναι ὅπως καὶ τοῖς ἰδιωτικῶς ἔχουσι πρὸς τὴν τῶν μετεώρων θεωρίαν σαφῆ καθόσον ἐγγχωρεῖ τὰ λεγόμενα γένηται.

(3) Ὁ σύμπας οὐρανὸς ἀπ' ἀνατολῶν ἐπὶ δυσμᾶς ὁμαλῶς κινεῖται περὶ ἀκίνητον ἄξονα οὗ τὰ πέρατα κατὰ διάμετρον ἀλλήλοις ὄντα πόλοι τῆς τῶν ὄλων⁽¹⁶⁾ σφαίρας καλοῦνται· ὧν τετραμμένων ἡμῶν πρὸς ἥλιον δύνοντα ὁ μὲν ἐπὶ δεξιὰ βόρειος⁽¹⁷⁾ πόλος⁽¹⁸⁾ καλεῖται, ὁ δ' ἐπ' ἀριστερὰ νότιος. (4) Τῆς τοίνυν τῶν ὄλων σφαίρας ὁμαλῶς περὶ ἀκίνητον ἄξονα, ὡς εἴρηται, κινουμένης καὶ διὰ ταῦτα τῶν ἐν αὐτῇ πάντων σημείων/(f. 67^v) κύκλους ἀλλήλοις παραλλήλους ἐξανάγκης γραφόντων, ὁ τῶν παραλλήλων μέγιστος κύκλος ἰσημερινὸς καλεῖται. (5) Μέγιστος⁽¹⁹⁾ δέ ἐστι τῶν παραλλήλων ὃς παράλληλος ὧν τοῖς ἄλλοις μόνος ὁμόκεντρος ἐστὶ τῷ παντὶ ἔχων τὸ ἑαυτοῦ ἐπίπεδον διὰ τοῦ μεσαιτάτου τῆς γῆς ἦκον ὃ κέντρον ἐστὶ τοῦ παντός καὶ διὰ ταῦτα ἴσον ἀπέχων ἑκατέρου τῶν εἰρημένων πόλων· ἂν γὰρ ληφθῆ τὸ τυχὸν ἐπὶ τοῦ τοιοῦτου κύκλου σημεῖον καὶ ἀπ' αὐτοῦ ἐφ' ἑκάτερον τῶν πόλων ἐπιζευχθῶσιν

(15) *Titulum et prima sententia (1) rubro colore scripsit M.*

(16) πόλοι τῆς τῶν ὄλων] *in ras. scripsit M.*

(17) βόρειος] -ό- *in ras. scripsit M.*

(18) πόλος] -ό- et -ο- *in ras. scripsit M.*

(19) Μέγιστος] *primum scripserat ἐξ-, postea in μέ- correxit M.*

III. TRADUCTION

(1) De Barlaam, moine, exposé sur le Canon des Apôtres concernant la Pâque et sur le Canon établi par les Pères pour trouver la Pâque chaque année. Le Canon des Apôtres à propos de la Pâque est le suivant : « si un évêque, un prêtre ou un diacre célèbre le saint jour de la Pâque avant l'équinoxe de printemps avec les Juifs, qu'il soit démis de ses fonctions ».

(2) Pour ceux qui ont choisi de commenter le canon présent, il semble d'abord nécessaire d'expliquer de manière limpide et claire ce qu'est l'équinoxe de printemps et quand il survient, afin que ce qui est dit soit aussi clair que possible pour ceux qui contemplent en amateurs les phénomènes célestes. (3) Le ciel tout entier se meut régulièrement d'est en ouest autour d'un axe immobile dont les extrémités, diamétralement opposées l'une à l'autre, sont appelées les pôles de la sphère de l'univers⁽²⁰⁾. Lorsque nous sommes tournés vers le Soleil couchant, celui qui est situé sur la droite est appelé le pôle nord, celui qui est à gauche est appelé pôle sud. (4) Donc, la sphère de l'univers tournant régulièrement autour d'un axe immobile, comme il a été dit, et, à cause de cela, tous les points qui sont sur celle-ci dessinant nécessairement des cercles parallèles les uns aux autres⁽²¹⁾, le plus grand cercle des parallèles est appelé l'équateur⁽²²⁾. (5) Le plus grand des parallèles est celui qui, étant parallèle aux autres, est le seul qui ait le même centre que l'univers, ayant son plan passant par le milieu de la Terre qui est le centre de l'Univers⁽²³⁾, et à cause de cela, il est à égale distance de chacun des pôles mentionnés. Si, en effet, on prend un point quelconque sur un tel

(20) Pour les auteurs anciens cités dans ces notes, nous avons utilisé les éditions suivantes : AUTOLYCUS : J. MOGENET, *Autolycus de Pitane* (cité note 6), et *Autolycos de Pitane, La sphère en mouvement, Levers et couchers héliques*, texte établi et traduit par Germaine AUJAC, Paris, 1979 ; GÉMINUS : *Géminos, Introduction aux Phénomènes*, texte établi et traduit par Germaine AUJAC, Paris, 1975 ; PTOLÉMÉE : *Claudii Ptolemaei opera quae exstant omnia, I, Syntaxis Mathematica*, ed. J. L. HEIBERG, Leipzig, 2 vols., 1898-1903 ; THÉODOSE : *Theodosii Tripolitae, Sphaericorum Libros tres*, ed. E. NIZZE, Berlin, 1852 ; THÉON DE SMYRNE : *Theon Smyrnaeus, Exposition Rerum mathematicarum*, recensuit E. HILLER, Stuttgart - Leipzig, 1995 (réimpr. 1878). Ici comparer GÉMINUS IV,1-2 ; THÉODOSE, *Sphériques*, déf. 4.

(21) AUTOLYCUS I (MOGENET, p. 195 ; AUJAC, p. 43) ; THÉON DE SMYRNE, p. 129, ll. 13-15.

(22) GÉMINUS V, 6.

(23) Application de THÉODOSE, *Sphériques* I, 6 b.

εὐθεῖαι ἴσαι ἀλλήλαις ἔσονται. (6) Τοιοῦτος μὲν οὖν ὁ τῶν παραλλήλων μέγιστος ἰσημερινὸς δ'ὀνομάζεται δι' αἰτίαν τοιαύτην. Ἡ γῆ μεσαιτάτην τοῦ παντὸς θέσιν ἔχουσα σημείου λόγον ἔχειν κατ' αἴσθησιν πρὸς τὸ τοῦ ἐπιφανείας τῆς γῆς γραφόμενος εἰς δύο ἴσα πρὸς αἴσθησιν τέμνει τὸ πᾶν ὡσθ' ἑκάτερον τῶν τμημάτων καὶ τὸ ὑπὸ γῆν καὶ τὸ ὑπὲρ γῆν ἡμισφαίριον εἶναι. (7) Διὰ τοι ταῦτα καὶ αὐτὸς μέγιστός ἐστι κύκλος ἐπεὶ καὶ καθόλου οἱ δῖχα τὰς σφαίρας τέμνοντες κύκλοι μέγιστοι τῶν περὶ (24) αὐτὰς γραφομένων (25) τυγχάνουσιν ὄντες· ἐπεὶ δὲ ὡς τοῖς μαθηματικοῖς ἀποδείκνυται ἐν πάσῃ σφαίρᾳ οἱ μέγιστοι κύκλοι δῖχα τέμνουσιν ἀλλήλους ἀναγκαῖον καὶ τὸν ὀρίζοντα κύκλον μέγιστον ὄντα δῖχα τέμνειν τὸν εἰρημένον (26) τῶν παραλλήλων (27) μέγιστον. Ἔστιν οὖν διὰ ταῦτα τοῦ τοιοῦτου κύκλου πανταχοῦ τῆς οἰκουμένης ἡμικύκλιον μὲν ὑπὲρ γῆν, ἡμικύκλιον δὲ ὑπὸ γῆν. (8) Ἐπεὶ δὲ ὁ ἥλιος τὴν ἐναντίαν τῷ παντὶ φερόμενος οὐ παράλληλον τοῖς εἰρημένοις παραλλήλοις γράφει κύκλον κατὰ τὴν ἰδίαν/(f. 68) κίνησιν, ἀλλ' ἔστιν ὁ ὑπ' αὐτοῦ γραφόμενος κύκλος ὃς καὶ διὰ μέσων τῶν ζωδίων ὀνομάζεται καὶ μέγιστος καὶ λοξὸς πρὸς τοὺς γινομένους κύκλους ὑπὸ τῆς τῶν ὄλων φορᾶς ἀναγκαῖον διὰ τε τὸ μέγιστον αὐτὸν εἶναι καὶ λοξὸν δῖχα τέμνει τὸν τῶν παραλλήλων μέγιστον. (9) Ἐπεὶ δ' αὖθις τὴν μὲν ἐπὶ τοῦ λοξοῦ ἰδίαν κίνησιν βραδέως ποιεῖται ὡς εἶναι τὴν μίαν αὐτοῦ ἀποκατάστασιν τὸν ὄλον ἐνιαυτὸν τῷ δὲ παντὶ ἰσοταχῶς σχεδὸν συμπεριπολεῖ ὡσθ' ἐν μιᾷ περιστροφῇ τὸ νυχθήμερον ἕγγιστα ποιεῖν, ὅταν ἄρα ἐπὶ τῶν κοινῶν τομῶν γένηται τοῦ τε οἰκείου κύκλου καὶ τοῦ μεγίστου τῶν παραλλήλων ἴσην ἐξανάγκης πανταχοῦ κατ' ἐκείνην τὴν περιστροφὴν τὴν ἡμέραν ποιήσει τῇ νυκτί. (10) Τοῦ γὰρ μεγίστου τῶν παραλλήλων

(24) περὶ] in ras. scripsit M.

(25) γραφομένων] in ras. scripsit al. man. (forse Barlaam) M.

(26) τὸν εἰρημένον] -ὄν et -ὄν in ras. scripsit M.

(27) post παραλλήλων] duae litterae erasae M.

cercle et que, à partir de ce point, on rejoint chacun des deux pôles, les droites seront égales entre elles (28). (6) Tel est donc le plus grand des cercles parallèles. Il est appelé équateur pour la raison suivante. La Terre occupant la position au centre de l'univers, il est démontré qu'elle a rapport de point, selon la perception, comparée à la grandeur de l'univers (29). C'est pourquoi le cercle appelé horizon, tracé en passant par la surface de la Terre, coupe l'univers en deux parties égales à ce qu'on peut percevoir, de sorte qu'il y a, de part et d'autre des sections, l'hémisphère en dessous de la Terre et l'hémisphère au-dessus de la Terre (30). (7) C'est pourquoi celui-là aussi est un grand cercle puisque, d'une façon générale, les cercles qui coupent en deux les sphères sont les plus grands des cercles qui y sont tracés (31). Et puisque, comme il a été démontré par les mathématiciens, dans toute sphère les grands cercles se coupent en deux les uns les autres (32), il est nécessaire que l'horizon, étant un grand cercle, coupe en deux le plus grand des parallèles mentionné. A cause de cela, il y a pour un tel cercle (i.e. l'équateur) partout sur la terre habitée, un demi-cercle au-dessus de la Terre, un demi-cercle en dessous de la Terre (33). (8) Et puisque le Soleil, qui est emporté en sens contraire à celui de l'univers, ne dessine pas, dans son mouvement propre, un cercle parallèle aux parallèles mentionnés, mais que le cercle tracé par lui, — qui est appelé cercle passant par le milieu du zodiaque (34) —, est un grand cercle oblique par rapport aux cercles qui proviennent du mouvement de l'univers, il est nécessaire, du fait qu'il est un grand cercle oblique, qu'il coupe en deux le plus grand des cercles parallèles. (9) Et puisque, à nouveau, le Soleil effectue son mouvement propre lentement sur le cercle oblique, de façon à ce qu'une révolution fasse l'année entière, tandis qu'il tourne en même temps que l'univers presque à la même vitesse de sorte qu'un tour fasse à peu près un nycthémère, par conséquent, lorsqu'il se trouve sur les points d'intersection communs à son propre cercle et au plus grand des parallèles, il fera nécessairement partout, lors de ce tour-là, le jour égal à la nuit (35).

(28) THÉODOSE, *Sphériques*, déf. 5.

(29) PTOLÉMÉE, *Alm.*, I, 6 (HEIBERG, I, pp. 20-21) ; THÉON DE SMYRNE, p. 120, ll. 10-12.

(30) GÉMINUS V, 54.

(31) THÉODOSE, *Sphériques* I, 6a ; 12.

(32) THÉODOSE, *Sphériques* I, 11.

(33) GÉMINUS V, 26.

(34) GÉMINUS V, 51 ; THÉON DE SMYRNE, p. 130, ll. 15-19.

(35) THÉON DE SMYRNE, p. 130, ll. 5-8.

ἡμικύκλιον ἑαυτοῦ ὡς εἴρηται ἔχοντος καὶ ὑπὲρ γῆν καὶ ὑπὸ γῆν ὅταν ἐπ' αὐτοῦ ὦν ὁ ἥλιος ποιῆται τὴν μετὰ τοῦ παντὸς περιστροφὴν τῷ ὑπὸ γῆν χρόνῳ ἴσον ποιεῖ τὸν ὑπὲρ γῆν ἐξανάγκης· τὰ γὰρ ὁμαλῶς κινούμενα ἐν ἴσῳ χρόνῳ τὰ ἴσα διεξέρχεται διαστήματα. (11) Διὰ ταύτην οὖν τὴν γιγνομένην ἐπ' αὐτοῦ ἰσότητα τῆς νυκτὸς πρὸς τὴν ἡμέραν αὐτὸν μὲν ἰσημερινὸν ὀνομάζουσι κύκλον· τὰ δὲ κοινὰ σημεῖα αὐτοῦ τε καὶ τοῦ λοξοῦ καθ' ἃ αἱ τῶν νυχθημέρων ἰσότητες γίνονται ἰσημερινά· ἰσημερίαν δὲ τὴν ὥραν ἢ πρῶτως ἔχει τὸ κέντρον τοῦ ἡλίου ἐπὶ τῆς κοινῆς τομῆς τῶν εἰρημένων δύο κύκλων. (12) Δύο δὲ ὄντων τῶν ἰσημερινῶν σημείων/(f. 68^v) ὁ διαβαίνει ὁ ἥλιος κατὰ τὴν ἀπὸ τῶν νοτιωτέρων τοῦ ἰσημερινοῦ ἐπὶ τὰ βορειότερα πάροδον ἑαρινὸν ἰσημερινὸν καλεῖται καὶ ἡ ὥρα ἑαρινὴ ἰσημερία μεθ' ἣν τὸ Πάσχα ἐπιτελεῖσθαι ὁ θεὸς διαγορεύει νόμος. (13) Κατὰ μὲν οὖν τὴν τοῦ παντὸς φύσιν ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ συμβαίνει ἀεὶ γίνεσθαι τὴν ἰσημερίαν καθ' ἕκαστον ἔτος διὰ τὸ ἴσον εἶναι ἀεὶ τὸ μέγεθος τοῦ ἐνιαυσίου χρόνου· κατὰ δὲ τὸν τῶν οὐρανίων πρὸς τὴν γῆν ἐκάστοτε γινόμενον σχηματισμὸν καὶ κατὰ τὸ μέτρον τῶν ἡμερῶν τε καὶ μηνῶν τοῦ ἐνιαυτοῦ ᾧ κατὰ Ῥωμαίους χρώμεθα οὔτε κατὰ τὴν αὐτὴν ὥραν οὔτε κατὰ τὴν αὐτὴν ἡμέραν συμβαίνει ἀεὶ τὴν ἰσημερίαν γίνεσθαι. (14) Ἐπεὶ γὰρ τὸ ἐνιαύσιον μέγεθος πρὸς ταῖς τξε⁽³⁶⁾ ἡμέραις καὶ τέταρτον ἔγγιστα ἐπιλαμβάνει, ὅταν ἦ⁽³⁷⁾ ἰσημερία περὶ μεσημβρίαν, τὸ μὲν ἐξῆς ἔτος ἔσται περὶ δύοσιν ἡλίου, τὸ δ' ἐξῆς περὶ τὸ μεσονύκτιον καὶ οὕτω μέχρι πολλοῦ. (15) Ἐπεὶ δ' αὖθις ἢ μὲν ἐπὶ ταῖς τξε ἡμέραις ἐπουσία οὐχ ὄλον περιέχει ἡμέρας τέταρτον, ἀλλὰ παρὰ τριακοσιοστόν, ἡμεῖς δὲ τῷ τῶν ἡμερῶν καὶ μηνῶν μέτρῳ κατὰ Ῥωμαίους χρώμεθα ὡς τοῦ τετάρτου ἀεὶ προσγινομένου καὶ διὰ τοῦτο κατὰ τέσσαρας ἐνιαυτοὺς μίαν ἡμέραν ταῖς τξε ἡμέραις προστίθεμεν, συμβαίνει ἐξανάγκης ἐν τοῖς τριακοσίοις ἐνιαυτοῖς πρὸ μιᾶς ἡμέρας γίνεσθαι τὴν ἰσημερίαν. Οἶονεὶ τὸν παρόντα ἐνιαυτὸν εἶη ἰσημερία τῇ ὀκτωκαιδεκάτῃ μαρτίου μετὰ τριακόσια ἔτη ἔσται τῇ ιζ', καὶ οὕτως ἀεὶ./ (f. 69) (16) Ἡ μὲν οὖν κατὰ τὸ ,δρνος ἔτος ἀπὸ κτίσεως κόσμου ἑαρινὴ ἰσημερία ἐπιλελόγισται ἡμῖν γεγονυῖα μαρτίου

(36) ante τξε circa duae litterae erasae M.

(37) ἦ] ἦ̄ scripsit M.

(10) Car, le plus grand des parallèles ayant, comme on l'a dit, un demi-cercle au-dessus de la Terre et (un demi-cercle) en dessous de la Terre, lorsque le Soleil, se trouvant sur celui-ci, fait sa révolution en même temps que l'univers, il rendra nécessairement le temps passé au-dessus de la Terre égal à celui passé sous la Terre. Car des points qui se meuvent régulièrement parcourent des distances égales en un temps égal⁽³⁸⁾. (11) Donc, à cause de cette égalité qui survient sur ce cercle de la nuit par rapport au jour, on appelle ce cercle équateur⁽³⁹⁾. Et les points communs à ce cercle et au cercle oblique, sur lesquels se réalisent les égalités des nychthémères sont les points équinoxiaux. Et on appelle équinoxe le moment qui a, pour la première fois, le centre du Soleil sur l'intersection commune des deux cercles mentionnés. (12) Les points équinoxiaux étant au nombre de deux, celui que traverse le Soleil lors de son mouvement venant du sud de l'équateur vers le nord de celui-ci est appelé point équinoxial de printemps et l'heure, équinoxe de printemps⁽⁴⁰⁾, après lequel la loi divine prescrit de célébrer la Pâque. (13) Donc, selon la nature de l'univers, l'équinoxe se produit toujours au même moment chaque année, parce que la grandeur du temps de la révolution annuelle est toujours égale. Mais selon la configuration du ciel par rapport à la Terre, qui varie à chaque fois, et selon la mesure des jours et des mois de l'année pour laquelle nous utilisons (le calendrier) des Romains, il se fait que l'équinoxe ne se produit pas toujours à la même heure ni le même jour. (14) Puisque, en effet, la grandeur de la révolution annuelle ajoute aux 365 jours un quart de jour environ, lorsque l'équinoxe se produit vers midi, l'année suivante il se produira vers le coucher du Soleil, l'année suivante, vers minuit, et ainsi pendant longtemps. (15) Et puisque, à nouveau, le supplément aux 365 jours ne contient pas un quart de jour entier, mais est diminué de 1/300, et que nous utilisons la mesure des jours et des mois selon les Romains en ajoutant toujours un quart de jour — à cause de cela tous les quatre ans nous ajoutons un jour aux 365 jours —, il arrive nécessairement que, en 300 ans, l'équinoxe se produit un jour plus tôt. Ainsi, l'équinoxe qui tomberait le 18 mars l'année présente, se produira le 17 après 300 ans et ainsi pour toujours. (16) Donc, l'année 4156 à partir de la fondation du

(38) AUTOLYCUS, Introduction ; III (Autolyclus parle de distances semblables et non égales); THÉON DE SMYRNE, p. 151, ll. 20-21.

(39) THÉON DE SMYRNE, p. 130.

(40) GÉMINUS I, 10.

κζ' κατὰ τὴν μεσημβρίαν, λέγω δὲ μεσημβρίαν κατὰ τὸν δι' Ἀλεξανδρείας μεσημβρινόν. Τῶν δ' ἐξῆς ὅσαι μὲν τοῖς τριακοσίοις ἔτεσιν ἀλλήλων διαφέρουσιν, ἐκάστη πρὸ μιᾶς τῆς πρὸ αὐτῆς ἡμέρας κατὰ τὴν αὐτὴν ὥραν γίνεται ὡς ὑποτέτακται ἐν τῷ διαγράμματι. Αἱ δὲ μεταξύ τούτων ἰσημερίαί τοις μεταξύ διαστήματι δηλονότι γίνονται ⁽⁴¹⁾. (17) Ἀπορήσειε δ' ἂν τις εἰκότως περὶ τῆς τοῦ νομικοῦ Πάσχα τελετῆς πῶς ὁ μὲν παρῶν κανῶν ἐνδείκνυται ὅτι καὶ πρὸ τῆς ἐαρινῆς ἰσημερίας ἐτέλουν αὐτὴν Ἑβραῖοι Ἰώσηπος δὲ καὶ Φίλων Ἑβραῖοι ὄντες λέγουσι δεῖν τὰ διαβατήρια θύειν ἐπίσης ἅπαντας μετὰ ἰσημερίαν ἐαρινὴν μεσοῦντος τοῦ πρώτου μηνός· (18) ἢ ὅτι τοῦ Μωσέως τῇ τεσσαρεσκαίδεκάτῃ τοῦ πρώτου μηνός πρὸς ἑσπέραν κελεύοντος τὸ Πάσχα τελεῖσθαι, Ἰώσηπος μὲν καὶ Φίλων καὶ οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ Ἑβραῖοι ⁽⁴²⁾ πρῶτον μῆνα ὑπολαβόντες τῷ Μωσείῳ εἰρησθαι τοῦτον ὃς τὸ μεσαίτατον ἑαυτοῦ ἦτοι τὸν πανσέληνον σχηματισμὸν μετὰ τὴν ἐαρινὴν εὐθὺς ἔχει ἰσημερίαν μετὰ ταύτην αἰεὶ καὶ τὸ Πάσχα ἐτέλουν ἀκολουθῶν τῷ νόμῳ· (19) ἐνίοι δὲ τῶν ἀπανταχοῦ διεσπαρμένων Ἰουδαίων πρῶτον μῆνα ὑπολαβόντες εἶναι ἐξ ἀμαθίας τοῦτον ἐν ᾧ τὴν ἐαρινὴν / (f. 69^v) συμβαίνει γίνεσθαι ἰσημερίαν ἐνίοτε μὲν πρὸ ταύτης ἄλλοτε δὲ μετ' αὐτὴν τὸ Πάσχα ἐόρταζον. Ὁ γὰρ περιέχων τὴν ἰσημερίαν μὴν ἐνίοτε μὲν πρὸ ταύτης, ἄλλοτε δὲ μετ' αὐτὴν τὸ μέσον πάντως ἔχει. Διὰ τούτους οὖν μοι δοκεῖ καὶ ὁ κανὼν παρακελεύεσθαι μηδέποτε μετ' αὐτῶν πρὸ τῆς ἐαρινῆς ἰσημερίας τὸ Πάσχα τελεῖν. (20) Δεῖ δὲ συνάγειν εἰς ταυτὸν τῷ κανόνι τὸ μὴ δὲ μετὰ τὴν ⁽⁴³⁾ ἐαρινὴν ἰσημερίαν μετὰ Ἰουδαίων δεῖν ἡμᾶς ἄγειν τὴν ἐορτὴν. Οὐ γὰρ δήπου πρὸ μὲν τῆς ἰσημερίας ἀνόσιον ἠγοῦντο εἶναι οἱ θεῖοι ἀπόστολοι Ἰουδαίοις ἅμα ἐορτάζειν, μετὰ δὲ τὴν ἰσημερίαν δέξαιντ' ἂν ἅμα ἐκεῖνοις τὰ τοῦ Πάσχα τελεῖν. Οἱ μὲν οὖν ἀπόστολοι διὰ τοῦδε τοῦ κανόνος δύο ταῦτα περὶ τοῦ Πάσχα διωρίσαντο τό τε μετὰ τὴν ἰσημερίαν αὐτὸ τελεῖσθαι καὶ μὴ τὸν αὐτὸν τοῖς Ἰουδαίοις χρόνον. (21) Ἀγράφως δὲ ἄλλοι δύο τῇ ἐκκλησίᾳ παρεδόθησαν περὶ τοῦ Πάσχα διορισμοί· εἷς μὲν ὅπως μὴ μόνον ἀπλῶς μετὰ τὴν ἰσημερίαν, ἀλλὰ καὶ μετὰ τὴν πανσέληνον τὴν γινομένην εὐθὺς μετὰ τὴν ἰσημερίαν τὸ Πάσχα αἰεὶ ἐορτάζεται· ἕτερος δὲ ὅπως μὴ ἀόριστον ἢ τὸ μετὰ τὴν πανσέληνον, ἀλλὰ τὴν πρώτην τῆς ἐβδομάδος ἡμέραν τὴν μετὰ τὴν πανσέληνον

(41) *spatium vacuum pro tabula reliquit* M (f. 69, ll. 10-18). *Tabula invenitur in Marc. gr. 333* (vide supra, p. 366).

(42) Ἑβραῖοι] *addidit in margine al. man.* (forse Barlaam) M.

(43) τὴν] *omiserat* M; *addidit al. man. supra lineam.*

monde, l'équinoxe de printemps a été calculé par nous le 27 mars à midi, je veux dire à midi selon le méridien d'Alexandrie. Pour les équinoxes qui suivent, tous ceux qui sont séparés les uns des autres par 300 ans, chacun se produit un jour plus tôt à la même heure, comme il est inscrit dans le tableau ⁽⁴⁴⁾. Et les équinoxes qui se situent entre ceux-là se produisent évidemment à des distances intermédiaires. (17) On pourrait se demander, à juste titre, au sujet de la célébration de la Pâque légale, comment le canon actuel montre que les Hébreux la célébraient avant l'équinoxe de printemps, alors que Josèphe et Philon, qui sont Hébreux, disent qu'il faut que tous fassent le sacrifice (de Pâque) après l'équinoxe de printemps au milieu du premier mois; (18) ou bien, (on pourrait être embarrassé) du fait que, Moïse ayant ordonné de célébrer la Pâque le quatorzième jour du premier mois vers le soir, Josèphe et Philon, ainsi que les Hébreux de Judée, supposant que le premier mois désigné par Moïse était celui qui a son milieu, soit la configuration de pleine Lune, immédiatement après l'équinoxe de printemps, célébraient toujours la Pâque après l'équinoxe, conformément à la loi, (19) tandis que certains, parmi les Juifs de la diaspora, supposant par ignorance que le premier mois est celui dans lequel se produit l'équinoxe de printemps, fêtaient la Pâque tantôt avant, tantôt après l'équinoxe. En effet, le mois qui contient l'équinoxe a de toute façon son milieu tantôt avant, tantôt après l'équinoxe. C'est à cause de ceux-ci donc, que, me semble-t-il, le canon prescrit de ne jamais accomplir la Pâque avant l'équinoxe de printemps. (20) Et il faut ajouter ceci-même au canon, que nous ne devons pas célébrer la fête après l'équinoxe de printemps en même temps que les Juifs. Non pas, bien sûr, que les divins Apôtres considéraient qu'il était impie de célébrer la fête avant l'équinoxe en même temps que les Juifs, mais qu'après l'équinoxe, ils accepteraient de célébrer Pâques en même temps qu'eux. Donc, les Apôtres par ce canon fixèrent deux préceptes à propos de la Pâque : la célébrer après l'équinoxe et non pas en même temps que les Juifs. (21) Et deux autres préceptes non écrits ont été transmis par l'Église à propos de la Pâque : l'un de fêter toujours Pâques non pas seulement après l'équinoxe, mais aussi après la pleine Lune qui survient immédiatement après l'équinoxe ; l'autre, afin que «après la pleine Lune» ne reste pas sans

(44) Le tableau n'est pas inclus dans le texte où M a laissé un espace blanc. Mais on le trouvera parmi les calculs du f. 153^v. Voir pp. 382-387.

εὐθὺς οὖσαν τὰ τῆς ἑορτῆς ἄγωμεν. (22) Τέτταρες οὖν οἱ σύμπαντες περὶ τοῦ Πάσχα διορισμοί· πρῶτος ὅτι μετὰ τὴν ἑαρινὴν ἰσημερίαν· δεύτερος ὅτι οὐ μετὰ Ἰουδαίων· τρίτος ὅτι καὶ μετὰ τὴν πρώτην τῶν μετ'ἰσημερίαν πανσελήνων· τέταρτος/(f. 70) ὅτι καὶ τῆ μετὰ τὴν πανσέληνον εὐθὺς τῆς ἑβδομάδος πρώτη. (23) Ἴνα δὲ καὶ οἱ τέτταρες οὗτοι διορισμοὶ σαφεῖς ἐκάστοτε καὶ γνώριμοι τοῖς ἀνὰ πᾶσαν ἡπειρον καὶ νῆσον οἰκοῦσι Χριστιανοῖς σοφοῖς τε καὶ ἰδιώταις γένωνται καὶ πᾶσιν ὁμοίως καθ' ἕκαστον ἔτος διατηρῶνται καὶ ὁμοφώνως πάντες τὸν αὐτὸν ἑορτάζωσι χρόνον καὶ μὴ ἀστρονομούντων ἐκάστοτε δέωνται πρὸς τὴν τῆς ἰσημερίας ἢ τῆς μετ'αὐτὴν πανσελήνου εὕρεσιν, τοιοῦτόν τινα οἱ πατέρες ἡμῶν συντάξαντες κανόνα τῆ ἐκκλησίᾳ παρέδοσαν, οἰηθέντες δι'αὐτοῦ καὶ τοῖς ἀπλῶς καὶ ἰδιωτικῶς ἀριθμεῖν δυναμένοις εὐκατανοήτους ἐν ἐκάστῳ ἐνιαυτῷ τοὺς εἰρημένους τέτταρας διορισμοὺς γ<ίνεσθαι> (45). (24) Γεγένηται δὲ αὐτοῖς ὁ κανὼν οὕτω· λαβόντες ἰθ' ἐξῆς ἐνιαυτοὺς τοὺς ἀπὸ τοῦ ,σλγ^ο ἀπὸ γενέσεως κόσμου μέχρι τοῦ ,σνα^ο καὶ ἐπιλογισάμενοι τὴν ἐν ἐκάστῳ αὐτῶν μετὰ τὴν ἑαρινὴν ἰσημερίαν πρώτην πανσέληνον ἐσημειώσαντο καὶ ποίαν ἡμέραν τοῦ μαρτίου ἢ τοῦ ἀπριλλίου συμβαίνει ἐκάστη αὐτῶν γίνεσθαι· περιλαβόντες οὖν τὴν ἐννεακαιδεκάδα ταύτην τῶν ἐτῶν τε καὶ πανσελήνων δύο περιέχοντι σελίδια κανόνι παρέδοσαν ἡμῖν κατὰ τὰ ἐξῆς ἔτη χρῆσθαι αὐτῷ ὡς τῶν ἐξῆς δηλονότι τούτοις ἰθ' ἐτῶν καὶ ἄλλων ἰθ' τῶν τούτοις ἐφεξῆς καὶ αἰεὶ οὕτω κατὰ τὰ αὐτὰς ἡμέρας ἐχόντων τὰς μετ'ἰσημερίαν ἑαρινὴν πανσελήνου. Γνωστοῦ τοίνυν διὰ τοῦδε τοῦ κανόνος γενομένου πόστην τοῦ μηνὸς συμβαίνει καθ' ἕκαστον / (f. 70^ο) ἔτος τὴν ζητούμενην πανσέληνον γίνεσθαι, δῆλον ἤδη εὐθὺς καὶ πόστην τοῦ μηνὸς τὸ Πάσχα δεῖ ἡμᾶς ἑορτάζειν· ἢ γὰρ πρώτη δηλονότι μετὰ τὴν πανσέληνον κυριακὴ τὸ ἡμέτερόν ἐστι Πάσχα. (25) Ὁ μὲν οὖν κανὼν τοιοῦτος· ἔχει δὲ οὐ κατὰ πάντα ἰκανῶς ἀλλὰ πρὸς μὲν τὸ τηρεῖσθαι αἰεὶ τοὺς τρεῖς πρώτους διορισμοὺς ἰκανῶς ἔχει· πρὸς δὲ τὸν τέταρτον καὶ τελευταῖον οὐ πάνυ. Χρωμένοις γὰρ αἰεὶ τῷ τοιοῦτῳ κανόνι οὔτε πρὸ τῆς ἑαρινῆς ἰσημερίας συμβήσεται τὰ τοῦ Πάσχα τελεῖν οὔτε πρὸ τῆς μετ'ἰσημερίαν πανσελήνου οὔτε μετὰ Ἰουδαίων· οὐ μὴν ἤδη ἐξανάγκης αἰεὶ καὶ τὴν μετὰ τὴν πανσέληνον πρώτην κυριακὴν τὰ τῆς ἑορτῆς τελεσθήσεται, ἀλλὰ πολλακίς καὶ ταύτην ὑπερβήσεται (46). (26) Αἴτιον δὲ

(45) γ<ίνεσθαι>restitu] foramen habet M.

(46) ὑπερβήσεται] pro -βήσεται foramen habet M (idem quam n. 14) : supra lineam scripsit al. man.

limite, que nous accomplissions les rites de la fête le premier jour de la semaine qui vient immédiatement après la pleine Lune. (22) Il y a donc en tout quatre préceptes à propos de la Pâque : le premier, qu'elle vienne après l'équinoxe de printemps; le deuxième, pas en même temps que les Juifs ; le troisième, après la première des pleines Lunes qui suivent l'équinoxe ; le quatrième, le premier jour de la semaine immédiatement après la pleine Lune. (23) Afin que ces quatre préceptes soient clairs à chaque fois et connus de tous les Chrétiens qui habitent tout le continent et les îles, savants ou incultes, et qu'ils soient observés par tous semblablement chaque année, et que tous célèbrent la fête d'une seule voix en même temps et sans que l'on ait besoin des astronomes à chaque fois pour trouver l'équinoxe ou la pleine Lune qui le suit, nos Pères ont compilé un tel canon et l'ont transmis à l'Église, pensant que, grâce à lui, pour ceux qui savent compter simplement et en amateur, les quatre préceptes mentionnés seraient faciles à comprendre pour chaque année. (24) Ce canon a été établi par eux comme ceci : prenant 19 ans à partir de l'année 6233 depuis la naissance du monde jusqu'en 6251 et calculant pour chaque année la première pleine Lune après l'équinoxe de printemps, ils l'indiquèrent ainsi que le jour de mars ou d'avril où tombe chacune d'elle. Rassemblant donc cette période de 19 ans dans un canon contenant deux colonnes, pour les années et les pleines Lunes, ils nous prescrivirent de l'utiliser aussi pour les années suivantes, dans l'idée que les 19 années suivant celles-là, et encore les 19 autres qui suivent, et ainsi de suite, ont les pleines Lunes après l'équinoxe de printemps tombant les mêmes jours. Une fois connu, donc, grâce à ce canon, quel jour du mois tombe chaque année la pleine Lune cherchée, est clair immédiatement quel jour du mois il nous faut fêter Pâques. Car le premier dimanche après la pleine Lune est notre Pâque. (25) Tel est donc ce canon. Toutefois, il n'est pas suffisant pour tout, mais il est suffisant pour observer toujours les trois premiers préceptes ; pour le quatrième et dernier précepte, il ne l'est pas du tout. En effet, pour ceux qui utilisent toujours un tel canon, il n'arrivera pas de célébrer Pâque avant l'équinoxe de printemps, ni avant la pleine Lune qui suit l'équinoxe, ni avec les Juifs. Mais il ne célébrera pas toujours nécessairement la fête le premier dimanche après la pleine Lune, mais

τὸ μὴ ἀληθὲς εἶναι τὰς ἐφεξῆς πάσας ἔννεακαιδεκάδας⁽⁴⁷⁾ τῶν ἐτῶν κατὰ τὰς αὐτὰς ἡμέρας ἔχειν τὰς εἰρημένους πανσελήνους, ἀλλ' ἀνάγκη τὰς διαφερούσας ἀλλήλων πάσας τέσσαρσι καὶ τριακοσίοις ἔτεσι πρὸ μιᾶς ἡμέρας ἔγγιστα τῶν προτέρων τὰς τοιαύτας ἔχειν συζυγίας. Αὐτίκα γὰρ αὐτὸς λαβὼν ταύτην τὴν ἔννεακαιδεκάδα τῶν ἐτῶν ἢ διαφέρει μὲν τῆς ὑπὸ τῶν πατέρων γενομένης τοῖς τῷ ἔτεσιν ἑπτακαιδεκάτη ἀπ' αὐτῆς οὕσα ἄρχεται δὲ δηλονότι ἀπὸ τοῦ ,ςφλζ^ο ἔτους καὶ ἐπιλογισάμενος τὰς ἐν αὐτῇ μετ' ἡμερίαν ἑαρινὴν πανσελήνους εὗρον ἐκάστην αὐτῶν γινομένην πρὸ μιᾶς ἡμέρας τῶν ἐν τῇ πρώτῃ ἔννεακαιδεκάδι ὡς ὑποτέτακται. (27) Ὅμοίως δὲ καὶ τῆς ἀπὸ ταύτης τῷ ἴσῳ διαστήματι ἔννεακαιδεκάδος ἀρχομένης δηλονότι ἀπὸ τοῦ ,ςωμα^ο ἔτους τὰς ὁμοίας συζυγίας ἐπιλογισάμενος πρὸ/ (f. 71) μιᾶς πάλιν ἡμέρας τῶν πρὸ αὐτῶν εὗρον αὐτάς· καὶ ἐν τοῖς ἐξῆς δὲ τῶν ἐτῶν τοῖς τῷ ἴσῳ αἰεὶ διαφέρουσι μίαν ἡμέραν ἔγγιστα εὐρήσει τις τὴν τῶν συζυγιῶν διαφορὰν. (28) Τοῦτου δὲ αἴτιον ὅτι αἱ μέσαι κατὰ μῆκος⁽⁴⁸⁾ τῆς σελήνης πάροδοι οὐκ ἀποκαθίστανται ἐν ὅλοις ἐνιαυτοῖς ἰθὺ τοῖς⁽⁴⁹⁾ κατὰ τὴν προσθήκην τοῦ τετάρτου μετρούμενοις, ἀλλὰ λείπουν μιᾶς ἡμέρας ἐξηκοστὰ γ' ⁽⁵⁰⁾ λζ''· καὶ διὰ τοῦτο καὶ ἐν τοῖς τῷ ἔτεσιν οὐχ ὅλοις πάλιν, ἀλλὰ λείπουν ἡμέρας ὁ νζ' νβ'' ἢ εἰρημένη γίνεται ἀποκατάστασις. (29) Ταῦτ' ἄρα ὁσάκις ἐστὶν ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις ἢ μετ' ἡμερίαν πανσελήνος ἢ ἐν σαββάτῳ ἢ ἐν παρασκευῇ, δέον τὴν ἐξῆς κυριακὴν τὸ Πάσχα τελεῖν τοῖς βαίοις ταύτην ἀπονέμομεν διὰ τὸ ἢ ἐν ταύτῃ τῇ κυριακῇ ἢ ἐν τῇ μετ' αὐτὴν δευτέρᾳ σεσημειῶσθαι ἐν τῷ παλαιῷ κανόνι τὴν πανσελήνον. (30) Τοσαύτην μὲν οὖν περὶ τὸν κανόνα τοῦτον ὁ ἐξῆς χρόνος τὴν ἀμαρτίαν πεποίηκεν· οὐ μὴν παρὰ τοῦτο μετακινεῖν αὐτὸν δεῖ· πρῶτον μὲν ὅτι ἀδύνατόν ἐστιν ἕτερόν τινα συστήναι περὶ τοῦτου κανόνα ὥστε καὶ εὐδιάγνωστον πᾶσι δύνασθαι γενέσθαι καὶ τοὺς εἰρημένους τέτταρας περὶ τοῦ Πάσχα διορισμοὺς εἰς τὸν ἐξῆς πάντα χρόνον ἀμεταβλήτους περιέχειν. (31) Εἶτα εἰ τοῦτον αὐτὸν μεταβαλεῖν ἐθελήσομεν δυσὶν αὐτὸν ὑποβιβάσαντες ἡμέραις ἀρξάμενοι δηλονότι ἀπὸ τοῦ ,ςωμα^ο ἔτους πρὸς τῷ μὴ δὲ πάντας δυνατόν εἶναι τοὺς ἀνὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην τὰ Χριστιανῶν πρεσβεύοντας πείσαι μεταμαθεῖν αὐτόν, ἔτι καὶ μετὰ τὸ πάλιν ἔτη καὶ αὐθις/(f. 71^v) μετὰ τοσαῦτα καὶ αἰεὶ οὕτως ἢ αὐτῇ

(47) ἔννεακαιδεκάδας] *pro ἐνν- foramen habet M (idem n. 45) : supra lineam scripsit al. man.*

(48) μῆκος] -ῆκος *in ras. scripsit M.*

(49) τοῖς] τῆς *primum scripserat ; in τοῖς correxit M.*

(50) γ' *in ras. scripsit M.*

souvent, il le dépassera. (26) La cause en est qu'il n'est pas vrai que les périodes de 19 années aient les pleines Lunes mentionnées aux mêmes jours, mais il est nécessaire que toutes celles qui sont distantes de 304 ans aient de telles syzygies à peu près un jour plus tôt que les précédentes. Dès lors, en effet, moi-même, prenant la période de 19 ans qui diffère de 304 ans de celle donnée par les Pères — la 17^e depuis celle-là qui commence évidemment en 6537 — et ayant calculé dans celle-ci les pleines Lunes après l'équinoxe de printemps, j'ai trouvé chacune d'elles se produisant un jour plus tôt que celles de la première période de 19 ans, comme il est inscrit ci-dessous⁽⁵¹⁾. (27) De même, calculant les syzygies semblables de la période de 19 ans se trouvant à une égale distance de celle-ci, commençant avec l'année 6841, à nouveau je les ai trouvées un jour plus tôt que les précédentes. Et dans les périodes d'années suivantes qui diffèrent toujours de la même quantité, on trouvera un jour environ de différence des syzygies. (28) La cause de ceci est que les mouvements moyens de la Lune en longitude ne reviennent pas en 19 années entières réglées par l'addition du quart (de jour), mais il leur manque 3' 37" soixantièmes d'un jour. Et à cause de cela aussi, la révolution mentionnée (de la Lune) se fait en 304 années, non pas entières, mais diminuées de 0, 57' 52" de jour. (29) Par conséquent, autant de fois que, à notre époque, la pleine Lune qui suit l'équinoxe tombe un samedi ou un vendredi, alors qu'il faut célébrer Pâque le dimanche suivant, nous l'attribuons aux Rameaux parce que la pleine Lune est indiquée ce dimanche-là ou le lundi qui suit dans l'ancien canon. (30) Telle est donc l'erreur que le fil du temps a amenée dans ce canon. Mais il ne faut pas le faire changer en fonction de cela. D'abord parce qu'il n'est pas possible d'établir un autre canon à ce sujet qui puisse être facile à comprendre pour tous et qui contienne les quatre prescriptions mentionnées à propos de Pâques inchangées pour tout le temps futur. (31) Ensuite, si nous voulons le changer en le faisant reculer de deux jours, en commençant évidemment en 6841, en plus du fait qu'il n'est pas possible de persuader tous les prêtres en charge des affaires chrétiennes sur toute la terre habitée d'apprendre celui-ci en changeant (leurs habitudes), après 304 ans encore, et à nouveau après autant d'années, et ainsi pour

(51) Voir les calculs pp. 382-387.

παρακολουθήσει ἁμαρτία ὥστε βέλτιον μὴ καινοτομεῖν τῆς τοιαύτης καινοτομίας πρὸς τῷ τῆ αὐτῆ πάλιν περιπίπτειν ἁμαρτία, ἔτι καὶ στάσεως οὐ μετρίας γινομένης αἰτίας. (32) Ἐπειτα μέντοι⁽⁵²⁾ κάκεῖνο χρὴ ἐννοεῖν ὅτι καὶ νῦν οὕτως ἔχοντος τοῦ κανόνος τὰ κυριώτερα τῶν ὀφειλομένων περὶ τοῦ Πάσχα τηρεῖσθαι δι' αὐτοῦ τηροῦνται τό τε δηλονότι μετ' ἰσημερίαν καὶ μετὰ τὴν μετ' αὐτὴν πανσέληνον τὰ τῆς ἑορτῆς ὑπὸ πάντων καὶ ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ ἀστασιάστως τελεῖσθαι. (33) Ἐτι δὲ εἰ ὁ τῶν ἀποστόλων διορίζεται νόμος μὴ δεῖν ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ τοῖς Ἰουδαίοις τὸ Πάσχα τελεῖν ἢ συμβεβηκυῖα περὶ τὸν εἰρημένον κανόνα ἁμαρτία αὐτομάτως ἔτι μᾶλλον ποιεῖ τὸν τοιοῦτον νόμον⁽⁵³⁾ φυλάττεσθαι. Εἰ μὲν γὰρ ὀρθῶς εἶχεν ὁ περιοδικὸς κατὰ πάντα κανὼν πολλάκις ἂν συνέβαινε τὴν ἐξῆς εὐθύς ἡμέραν τῆ ἐκείνων ἑορτῆ ἡμῖν τὸ Πάσχα τελεῖσθαι· νῦν δὲ τοῦλάχιστον μετὰ τρεῖς ἡμέρας τῆς ἐκείνων ἑορτῆς ἢ ἡμετέρα τελεῖται ὅπερ ἔτι μᾶλλον τῷ ἀποστολικῷ νόμῳ συμβαίνει.

(52) μέντοι] *in ras. scripsit al. man. (forse Barlaam) M.*

(53) νόμον] *v- in ras. M.*

toujours, la même erreur surviendra, de sorte qu'il est mieux de ne pas innover par une telle nouveauté pour retomber à nouveau dans la même erreur, et encore devenant une cause de discorde sans mesure. (32) Enfin, il faut considérer aussi ceci que, le canon étant dans son état actuel, les plus importants des préceptes qui doivent être observés à propos de Pâque sont observés : la fête est célébrée après l'équinoxe, après la pleine Lune qui suit l'équinoxe, par tous, en même temps et sans dissension. (33) Et encore, si la loi des Apôtres prescrit qu'il ne faut pas célébrer Pâques en même temps que les Juifs, l'erreur qui survient à propos du canon mentionné fait automatiquement respecter davantage une telle loi. Si le canon périodique était correct en tout point, il arriverait souvent que Pâques soit célébrée par nous le jour qui suit immédiatement leur fête. Mais maintenant c'est au minimum trois jours après leur fête que la nôtre est célébrée, ce qui correspond encore plus à la loi des Apôtres.

Computationes quae ad nostrum tractatum pertinere videntur addidit M, f. 153^{rv}.
 Diversae manus distingui possunt : 1. ἡμέραι = prima manus ; 2. μαρτ = manus Barlaami ut videtur ; 3. ἔτη = tertia manus.

	ἡμέραι	☾ μήκος	άνωμλ ☾	πλατ ☾	,ζωμα
παν☾	ε κθ' ιβ''	ρα ιη κθ	σμα νε ιε	ρζβ λς λζ	
θωθ	κ ιε' ζ'' [η''] s l	ριε να λα ⁽⁵⁴⁾	οδ ν ιε μαρτ	κζ νς μδ	
☽	ζς νγ' η''	,ζωνς	ιη		,ζωμα
μήκος	σπζ μα' ιε''	,ςφνς	ιθ		
άνωμλ	ρπγ ιη' λγ''	,ςσνς	κ		ος μδ'
πλατ	ρλγ ιζ' ια''	,ελνς ⁽⁵⁵⁾	κα	κβ	τδ βνς
		,εχνς	κβ		,αχη α δ' λβ''
		,ετνς	κγ		ρνβ α κη
		,ενς	κδ		,ζωμ α ς δ
		,δψνς	κε / ἔτος α	ισημερία ἀπριλλ θ να' με''	πανσέληνος ἀπριλλ κβ ιβ γ

Ἰστέον ὅτι περιέχουσι τὴν τῆς σελήνης περίοδον ἑνιαυτοὶ ιθ λείποντες μιᾶς ἡμέρας ξξ γ' λζ'' ἀκολουθῶς δὲ καὶ οἱ ὡς ἑνιαυτοὶ περιέχουσιν ὅλας ἀποκαταστάσεις τῆς σελήνης λείποντες μιᾶς ἡμέρας ξξ ιδ' κη' ὥστε ἐὰν γένηται μέση σύνοδος ἢ πανσέληνος κατὰ τὴν μεσημβρίαν φέρε εἶπεν τῆς πρώτης ἀπριλλίου, μετὰ ὡς ἑνιαυτοῦς ἔσται ἡ αὐτὴ συζυγία τὴν αὐτὴν ἡμέραν πρὸ μεσημβρίας μιᾶς ἡμέρας ξξ ιδ' κη'.

,εχηκη ἀπριλλ α' ἐν τούτοις τέταρτος
 ,ςολς μαρτ λ' ἐστὶ τῆς σελήνης ὁ κύκλος
 ,ςωμδ μαρτ κη' καθ' ὃν σεσημειῶται τὸ νομικὸν
 πάσχα μαρτίου λ'

		ἔτη	ἀπριλλίου ἡμέραι	ἔτη	μαρτίου ἡμέραι
,ςωμδ	μαρτ κζ μθ' νη''	,ςωμγ	η κζ' νς'	,ςωμβ	κ λδ' ε''
,ςφμ	κη μζ' ν''	,ςφλθ	θ κέ' κη''	,ςφλη	κα λά' νζ''
,ςολς	κθ μέ' μβ''	,ςολε	ι κγ' μ''	,ςολδ	κβ κθ' μθ''
,ελλβ	λ μγ' λδ''	,ελλα	ια κα' λβ''	,ελλ	κγ κζ' μα''
,εχηκη	λα μα' κς''	,εχκζ	ιβ ιθ' κδ''	,εχκς	κδ κέ' λγ''
,ετκδ	α λθ' ιη''	,ετκγ	ιγ ιζ' ις''	,ετκβ	κε κγ' κε''
			ἀφ	,εριη	

(54) Incertum an legendum λα vel μα M.
 (55) ,ςτνς (?) primum scripserat; postea cancellavit M.

Calculs, f. 153

	jours	longitude ☾ ☽	anomalie ☾	latitude ☾	6841
Pleine	5;29,12	101;18,29	341;55,19	192;36,37	
Lune					
Thoth	20;15,7 [8] s l	115;51,31	74;50,15	27;56,44	
☽	96;53,8	6856	18		6841
longitude	287;41,15	6556	19		
anomalie	183;18,33	6256	20		76 44''
latitude	133;17,11	5956	21	22	304 2;56
		5656	22		1688 1;4,32
		5356	23		152 1;28
		5056	24		6840 1;6,0
		4756	25, 1 ^{re} année	équinoxe avril 9;51,45	pleine Lune : avril 22;12,3

Il faut savoir que 19 années moins 3,37 soixantièmes d'un jour contiennent la période de la Lune; en conséquence 76 années moins 14,28 soixantièmes d'un jour contiennent des révolutions entières de la Lune; de sorte que, s'il se produit une conjonction ou une pleine Lune disons à midi du premier avril, après 76 ans la même syzygie se produira le même jour à 14,28 soixantièmes d'un jour avant midi.

5628 1^{er} avril dans ces années se trouve le 4^e
 6236 30 mars cycle de la Lune dans lequel
 6844 28 mars est indiquée la Pâque légale

Pâques le 30 mars

		années	jours d'avril	années	jours de mars
6844	mars 27;49,58	6843	8;27,56	6842	20;34,5
6540	28;47,50	6539	9;25,28	6538	21;31,57
6236	29;45,42	6235	10;23,40	6234	22;29,49
5932	30;43,34	5931	11;21,32	5930	23;27,41
5628	31;41,26	5627	12;19,24	5626	24;25,33
5324	1;39,18	5323	13;17,16	5322	25;23,25
			soustraire	5118	

f. 153^v

ἐποχ(ή) ⁽⁵⁶⁾	ςς νγῆ"	ἔτη ἀπὸ γενέσεως κόσμου	ἀπριλλίου	ἔτη	μαρτίου ἡμέραι
ἔτ ε	τνη μζ' δ"				
ἡμέραι κα	κ μά' νδ"	,εχλ	η νζ' κ"	,εμς	κδ λβ' ε"
ῶραι ζ γ' ιγ'	δ ιη' ιδ" β α	,ελλδ	ζ νθ' κη"	,ετμς	κγ λβ' ε"
,ςωμς	ρις μ' κ"				
ἀφ	β ι' κ"	,ςολη	ζ α' λς"	,εχμς	κβ λβ' ε"
λοιπ	ριδ λ' ο				
πρ	ξε λ'	,ςφμη	ς γ' μδ"	,ελμς	κα λβ' ιε"
	ρπ	,ςωμς	ε ε' νβ"	,ςσμς	κ λβ' ε"
ἐποχ	ςς νγῆ"				
ἔτ ε	τνη μζ' δ"	,ςλκβ	δ μθ' κδ"	,ςφμς	ιθ λβ' ε"
μῆν ς	ροζ κδ' να"				
ἡμέραι ιθ	ιη μγ' λς"	,ςλςη	δ λδ' νς"	,ςωμς	ιη λβ' ε"
ῶραι ιβ λ γ'	ο λα' μ" γ β			ζ	ιζ λα ιζ
,ςωμς	οςβ κ' κ"	,εχκθ	ιθ λε' ιη"	[ςλςη] ⁽⁵⁷⁾ [ζ] ⁽⁵⁸⁾	[ιη α μα] ⁽⁵⁹⁾ [ιζ λα ιζ] ⁽⁶⁰⁾
πρ	β θ' μ" α	,ελλγ	ιη λζ' κς"	ἔτη	ἀπριλλίου ἡμέραι
	οςδ λ' ο				
	ξε λ' α	,ςολζ	ιζ λθ' λδ"	,εχκε	δ γ' λα"
	τζ δ ο				
ἐποχ	ςς νγῆ"	,ςφμα	ις μα μβ"	,ελκθ	γ ε' λθ"
ἔτ ιε	τνς κα' ια"				
μῆν ς	ροζ κδ' να"	,ςωμε	ιε μγ' ν"	,ςολγ	β ζ' μζ"
ἡμέραι κα	κα μά' γ" β α				
,ς<ω>νς ιη	οςβ κ' ιγ"	,ςλκα	ιε κθ' κβ"	,ςφλζ	α θ' νε"
μαρτίου πρ	β θ' μζ" α	,ςλςζ	ιε ιδ' νδ"		
	οςδ λ' ο	,εχλβ	ις ιγ' ιγ"	,ςωμα	μαρτίου λα ιβ' γ"

(56) Col. 1-2 a manu Barlaami scriptae videntur; col. 3-6 forse a tertia manu partim completae sunt.

- (57) Cancellatum M.
(58) Cancellatum M.
(59) Cancellatum M.
(60) Cancellatum M.

f. 153^v

position	96;53,8	années depuis la naissance du monde	avril	années	jours de mars	
années 5	358;47,4					1
jours 21	20;41,54	5630	8;57,20	5046	24;32,5	
h 7 1/3 1/13	0;18,14 2, 1	5934	7;59,28	5346	23;32,5	
6846	116;40,20					5
-	2;10,20	6238	7;1,36	5646	22;32,5	
=	114;30,0					
+	65;30	6542	6;3,44	5946	21;32,5	
	180	6846	5;5,52	5246	20;32,5	
position	96;53,8					10
années 5	358;47,4	6922	4;49,24	6546	19;32,5	
mois 6	177;24,51					
jours 19	18;43,37	6998	4;34,56	6846	18;32,5	
heures 12 1/2 1/3	0;31,40 3 2			7000	17;31,17	
6846	292;20,20	5629	19;35,18	[6998] ⁽⁶¹⁾ [7000] ⁽⁶²⁾	[18;1,41 ?] ⁽⁶³⁾ [17;31,17] ⁽⁶⁴⁾	15
+	2;9,40 1	5933	18;37,26	années	jours d'avril	
	294;30,0					
	65;30 1	6237	17;39,34	5625	4;3,31	
	360;0,0					
position	96;53,8	6541	16;41,42	5929	3;5,39	20
années 15	356;21,11					
mois 6	177;24,51	6845	15;43,50	6233	2;7,47	
jours 22	21;41,3 2 1					
6<8>56 18	292;20,13	6921	15;29,22	6537	1;9,55	
mars ajouter	2;9,47 1	6997	15;14,54			
	294;30,0	5632	16;13,13	6841	mars 31;12,3	25

- (61) Barré.
(62) Barré.
(63) Barré.
(64) Barré.

	ξε λ' α	,ελλς	ιε ιε'κα''	,ςλιζ	λ νζ'λε''
	ιξ ο ο	,ςσμ	ιδ ιζ'κθ''	,ςλςγ	λ μγ'ζ''
		,ςφμδ	ιγ ιθ'λζ''		
		,ςωμη	ιβ κά'με''		
		,ςλκδ	ιβ ζ'ιζ''		
		,ς	ια νβ'μθ''		
(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)

ήμέραι έτων ιθ ,ςλλθ μά' ιβ''
μήνες σλε ημέραι ,ςλλθ μά' κγ'' [ή κ cancellatum]

	65;30 1	5936	15;15,21	6917	30;57,35
	360;0,0	6240	14;17,29	6993	30;43,7
		6544	13;19,37		
		6848	12;21,45		
		6924	12;7,17		
		7000	11;52,49		
(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)

30

Jours de 19 années : 6939;41,12
mois : 235, jours 6939;41,23 [ou 20] (barré)

V. COMMENTAIRES ⁽⁶⁵⁾

A. Le traité de Barlaam

I. Titre et citation du Canon des Apôtres (1)

Le Canon des Apôtres est un ensemble de règles qui se trouvent à la fin des *Constitutions Apostoliques*, compilation réalisée vers 380 dans la région d'Antioche. Le canon mentionné par Barlaam est le suivant :

Ἐἴ τις ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος τὴν ἀγίαν τοῦ Πάσχα ἡμέραν πρὸ τῆς ἔαρινῆς ἡμερίας μετὰ Ἰουδαίων ἐπιτελέσῃ, καθαιρεῖσθω ⁽⁶⁶⁾.

II. Explications astronomiques (2-12)

Barlaam commence par une longue introduction astronomique, en vue d'expliquer ce qu'est l'équinoxe de printemps. Il va traiter systématiquement des points suivants :

- mouvement de la sphère céleste autour des pôles (3);
- définition des parallèles, de l'équateur, de l'horizon (4-7);
- mouvement propre du Soleil, définition de l'écliptique, mouvement annuel et journalier du Soleil (8-10);
- explication des équinoxes, définition des points équinoxiaux, équinoxe de printemps (11-12).

Dans cet exposé, il fait un usage abondant des *Sphériques* de Théodose, de la *Sphère en mouvement* d'Autolycus, des *Mathématiques utiles à la lecture de Platon* de Théon de Smyrne, de l'*Introduction aux Phénomènes* de Géminus. Barlaam s'en inspire, mais ne les cite pas toujours littéralement. Les références sont indiquées en note de la traduction.

III. Pourquoi l'équinoxe de printemps ne se produit pas toujours à la même date selon le calendrier romain (13-16)

Barlaam explique pourquoi l'équinoxe ne tombe pas toujours à la même date dans le calendrier (13-14). Il entre ensuite dans des données

(65) Les grandes lignes de ce commentaire ont déjà été présentées dans Anne TTHON, *Il Trattato sulla date della Pasqua di Barlaam comparato con quello di Niceforo Gregoras*, dans A. FYRIGOS (éd.), *Barlaam Calabro, L'Uomo, l'opera, il pensiero*, Roma, 2001, pp. 109-118.

(66) M. METZGER, *Les Constitutions apostoliques*, III, Introduction, texte critique, traduction et notes (SC, 336), Paris, 1987 : VIII,47,7 (pp. 276-277).

astronomiques plus précises : la longueur de l'année ne vaut pas exactement 365 j $\frac{1}{4}$, mais 365j $\frac{1}{4}$ - 1/300 (15). Cette valeur est celle de Ptolémée ⁽⁶⁷⁾. Comme le calendrier julien suppose l'année de 365 j $\frac{1}{4}$, il en résulte donc que l'équinoxe avance d'un jour tous les 300 ans. Barlaam estime que, de son temps, l'équinoxe de printemps tombait le 18 mars. On peut vérifier que cette date elle aussi se base sur Ptolémée, car le calcul avec les tables de l'*Almageste* donne le Soleil à 0° vers 21h le 18 mars 1333 ⁽⁶⁸⁾, pour reprendre l'année qui sera donnée plus loin. En fait, à cette date, le Soleil a déjà dépassé le point vernal de près de 6°, et en 1333, l'équinoxe tombait le 12 mars.

Sur cette base cependant Barlaam estime que, en l'an 4156 de la création du monde (= 1353/2 a. C.), l'équinoxe tombait le 27 mars (16). En fait, il a estimé le décalage sur base des 300 ans

$$6841 - 4156 = 2685$$

$$2685 : 300 = 8,95 \text{ soit } 9 \text{ jours à peu près.}$$

L'équinoxe se produisait donc à cette époque 9 jours plus tard, soit le 27 mars (= 18 + 9). Barlaam n'explique pas cette date, mais il s'agit probablement de la date de l'Exode, soit l'instauration de la Pâque juive.

III. Problèmes relatifs à la Pâque juive

Barlaam passe ensuite aux usages relatifs à la Pâque juive (17-20). Le canon actuel, dit-il, montre que les Hébreux célèbrent parfois la Pâque avant l'équinoxe de printemps. On peut s'en étonner car Josèphe et Philon, qui sont Juifs, disent que tous doivent célébrer Pâque après l'équinoxe de printemps, au milieu du premier mois ⁽⁶⁹⁾ - Barlaam interprète ici la pensée de Philon et de Josèphe dans le sens qui lui convient. De même, Moïse ordonne de fêter la Pâque le 14^e jour du premier mois

(67) *Alm.* III, 1 (HEIBERG, I, p. 208).

(68) Pour les données astronomiques (Ptolémée et modernes), ainsi que pour les conversions de calendriers, j'ai utilisé les programmes *Devplo* et *Kairos* de Raymond MERCIER.

(69) PHILON, *De Vita Mosis*, dans *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*, éd. R. ARNALDEZ, Cl. MONTDÉSERT, J. POUILLOUX, P. SAVINEL, Paris, 1967 : chapitres 222 et 224 ; JOSEPHUS, *Jewish Antiquities*, ed. H. THACKERAY (*The Loeb Classical Library*), II, Londres - Cambridge, 1930 : chapitre 311 (*Dieu (...) ordonna à Moïse de donner instruction au peuple d'avoir le sacrifice prêt, en se préparant le 10 du mois de Xanthicos jusqu'au 14^e jour, qui est appelé chez les Egyptiens Pharmouthi, Nisan chez les Hébreux, et les Macédoniens l'appellent Xanthicos ...*). Ces correspondances sont approximatives.

vers le soir ⁽⁷⁰⁾ : « Au premier mois, le quatorze du mois, entre les deux soirs, ce sera la Pâque pour Yahvé, ... ». Mais ceci a été interprété différemment : Josèphe et Philon et les Hébreux de Judée pensent que le premier mois est celui où la pleine Lune (soit le 14^e jour du mois lunaire) tombe après l'équinoxe de printemps ; les Juifs de la diaspora pensent que le 1^{er} mois est celui dans lequel tombe l'équinoxe de printemps, que ce soit avant ou après le 14^e jour (i. e. la pleine Lune).

En conclusion, il faut célébrer Pâques selon le canon des Apôtres :

- = jamais avant l'équinoxe de printemps ;
- = jamais en même temps que les Juifs.

IV. Principes de la célébration de la fête de Pâques chrétienne (21-24)

À cela, Barlaam ajoute deux autres principes non écrits, prescrits par l'Église, à savoir qu'il faut célébrer Pâques

- = après la pleine Lune qui suit l'équinoxe
- = le premier jour de la semaine (= dimanche) qui suit l'équinoxe.

Donc, il y a en résumé quatre prescriptions sur la Pâque :

1. jamais avant l'équinoxe de printemps
2. jamais en même temps que les Juifs
3. après la pleine Lune qui suit l'équinoxe
4. le premier dimanche qui suit l'équinoxe.

Dans ce but, les Pères de l'Église ont établi un canon de la manière suivante : ils ont compté 19 ans depuis 6233 (= 725) jusqu'en 6251 (= 743) ; ils ont calculé toutes les pleines Lunes et les équinoxes dans chaque année et noté quel jour de mars ou d'avril elles surviennent. Ce cycle de 19 ans était supposé correct pour tous les cycles de 19 ans.

Ce passage demande quelques commentaires. Tout d'abord, les usages concernant la célébration de la Pâque chrétienne ont été fixés au Concile de Nicée (325) qui décida que tous les Chrétiens devraient célébrer la fête de Pâques en même temps. Toutefois, le concile ne donne pas de règle pour fixer celle-ci ⁽⁷¹⁾. L'usage s'est imposé peu à peu après

(70) Lévitique 23, 5.

(71) F. DAUNOY, *La question pascale au concile de Nicée*, dans *EO*, 24 (1925), pp. 424-444.

le concile de suivre la règle alexandrine, à savoir que la fête de Pâques se célébrerait le premier dimanche qui suit la première pleine Lune après l'équinoxe de printemps ⁽⁷²⁾.

Le cycle de 19 ans est le cycle bien connu attribué à Méton (432 a. C.), basé sur l'équivalence suivante :

$$19 \text{ années solaires} = 235 \text{ lunaisons} = 6940 \text{ jours}$$

En effet, 19 années solaires valent :

$$19 \times 365,2422 \text{ j} = 6939,6018 \text{ j}$$

et 235 lunaisons

$$235 \times 29,530588 = 6939,68818 \text{ j}$$

Ceci veut dire qu'au bout de 19 ans les syzygies se produisent au même moment de l'année solaire et à la même position que dans le cycle précédent.

Cette équivalence n'est pas rigoureusement exacte ce qui entraînera au cours des siècles un décalage sensible dont on reparlera.

Barlaam se réfère à un cycle de 19 ans calculé de 725 à 743. Ceci nous conduit au Canon de Jean Damascène († 749) ⁽⁷³⁾. Nous reviendrons plus loin sur cette question.

V. Critique du canon des Pères (25-29)

Barlaam va maintenant démontrer que ce canon permet de respecter les trois premiers principes, mais pas le quatrième. En effet, nous dit Barlaam, les cycles de 19 ans n'ont pas toujours les syzygies aux mêmes dates : tous les 304 ans elles se produisent 1 jour plus tôt à peu près. Par exemple

- en 6537 (= 1029) soit 6233 (= 725) + 304 ans, les pleines Lunes se produisent 1 jour plus tôt que dans la première période de 19 ans ;
- de même, en 6841 (= 6537 + 304) (= 1333).

Cette date est probablement la date de rédaction du traité.

(72) *Ibidem*, p. 427.

(73) Un canon pascal attribué à Jean Damascène est reproduit dans PG 95, coll. 239-242 ; voir aussi V. GRUMEL, *La Chronologie (Traité d'Études Byzantines, I)*, Paris, 1958, p. 55.

L'explication scientifique de la période de 304 ans se base sur Ptolémée. Selon l'*Almageste*, en effet, on a ⁽⁷⁴⁾

$$235 \times 29;31,50,8,20 \text{ j} = 6939;41,22,38,20 \text{ j}$$

$$\text{et } 19 \times 365;15 \text{ j} = 6939;45 \text{ j}$$

$$\text{Différence : } 0;3,37,21,40 \text{ j soit } 0;3,37 \text{ j.}$$

En 304 ans (= 16 × 19 ans), le décalage est de

$$0;3,37 \text{ j} \times 16 = 0;57,52 \text{ j soit pratiquement 1 jour.}$$

Donc, si la pleine Lune après l'équinoxe survient un samedi ou un vendredi, il faut célébrer Pâques le dimanche qui suit immédiatement alors que selon l'ancien canon, la pleine Lune tomberait le dimanche.

Ce décalage est repris dans une scolie du f. 153 du *Marcianus gr. 332*, qui semble bien de la main de Barlaam :

Il faut savoir que 19 années moins 3,37 soixantièmes d'un jour contiennent la période de la Lune; en conséquence 76 années moins 14,28 soixantièmes d'un jour contiennent des révolutions entières de la Lune; de sorte que, s'il se produit une conjonction ou une pleine Lune, disons, à midi du premier avril, après 76 ans la même syzygie se produira le même jour à 14,28 soixantièmes d'un jour avant midi.

En 76 ans, le décalage est de $0;3,37 \text{ j} \times 4 = 0;14,28 \text{ j}$.

Dans les calculs qui se trouvent dans le *Marcianus gr. 332*, f. 153^v, Barlaam semble avoir essayé d'établir un tableau dans lequel il donne toutes les pleines Lunes de 304 ans en 304 ans (= 4 × 76 ans) : le décalage est de $4 \times 0;14,28 = 0;57,52 \text{ j}$.

VI. Pourquoi malgré tout il ne faut pas changer le canon (30-33)

Après cette savante démonstration, Barlaam conclut de manière surprenante qu'il ne faut pas changer le canon, pour les raisons suivantes : d'abord, il est impossible de présenter un nouveau canon immuable qui respecterait les quatre principes. Si on le décale de deux jours, il sera périmé au bout de 304 ans. Ensuite, le canon actuel respecte les principes principaux (après l'équinoxe, après la pleine Lune, par tous en

(74) Les valeurs numériques sont données en système sexagésimal : les chiffres qui suivent le point virgule sont des soixantièmes (minutes, secondes, tierces ...) de jour. Pour trouver les heures correspondantes, on calcule : $0;3,37 \times 24 = 1\text{h } 26\text{m } 48\text{s}$. Sur le cycle de 304 ans, voir O. NEUGEBAUER, *A History of Mathematical Astronomy*, Berlin - Heidelberg - New York, 1975, I, p. 296; II, p. 624.

même temps et sans trouble). Enfin, l'ancien canon évite absolument de célébrer la fête en même temps que les Juifs, alors que, si l'on présente un canon correct, il peut arriver que les Chrétiens célèbrent Pâques un jour après la Pâque juive. Ceci est évident : si les Chrétiens, selon l'ancien canon, comptent la pleine Lune avec quelques jours de retard, tandis que le calendrier juif donne la pleine Lune avec exactitude (le 14^e jour du mois lunaire), le décalage sera d'autant plus grand entre la fête chrétienne et la Pâque juive.

On ne peut pas s'empêcher de penser que Barlaam n'est pas entièrement de bonne foi, car une remise à jour tous les 304 ans ne paraît pas une tâche excessive et lui-même semble avoir pris beaucoup de peine pour établir une table tenant compte de ce décalage. La raison de ce rejet est sans doute à chercher dans l'opposition de Barlaam à Nicéphore Grégoras.

B. Le texte de Nicéphore Grégoras

La proposition de Nicéphore Grégoras de réformer le canon pascal apparaît deux fois dans son oeuvre : d'abord dans une lettre, et ensuite dans l'*Histoire Romaine*.

En voici les références :

1. L = Lettre publiée par BEZDEKI ⁽⁷⁵⁾, pp. 330-335 (lettre XX). Cette édition est basée sur le *Vaticanus gr. 116*, ff. 115^v-118.

La lettre y est publiée sous le titre :

Τῷ σοφωτάτῳ Καβασιλᾷ περὶ τοῦ Πάσχα ἀπόδειξις ὅπως ἐοφάλη πρὸ χρόνων καὶ ὅπως δεῖ ποιῆσθαι τὴν τούτου διόρθωσιν

Dans le *Vaticanus gr. 1086*, f. 75, cette lettre figure sous le titre :

Πρὸς τὸν σεβασμιώτατον Ἰωσήφ περὶ τοῦ Πάσχα ἀπόδειξις ὅπως ἐοφάλη πρὸ χρόνων καὶ ὅπως δεῖ ποιῆσθαι τὴν τούτου διόρθωσιν

Le nom du nouveau destinataire (ici en italique) semble résulter d'une correction. Comme on le voit, cette lettre a, dans les manuscrits,

(75) St. BEZDEKI, *Nicephori Gregorae epistolae XC*, dans *Ephemeris Dacoromana (Annuario della Scuola Romana di Roma)*, Rome, II, 1924, pp. 330-336. (Dans cette édition l'auteur signe sa préface St. BEZDEKI ; dans d'autres publications, son nom est orthographié BEZDECHI).

deux destinataires différents : Démétrios Cabasilas ⁽⁷⁶⁾ dans l'édition de Bezdeki, le très Sébaste Joseph (Joseph le philosophe, soit Joseph Rhakendytès) ⁽⁷⁷⁾ dans le *Vaticanus gr.* 1086. Selon van Diëten ⁽⁷⁸⁾, le changement de destinataire serait dû au fait que Demetrios Cabasilas aurait essayé de convertir Grégoras au palamisme, ce qui aurait provoqué une rupture avec ce dernier.

J'ai vérifié des passages de cette lettre dans le *Vaticanus gr.* 116, ff. 115^v-118 et dans le *Vaticanus gr.* 1086, ff. 77 ss. Ces deux manuscrits sont proches de Grégoras, car ils ont tous deux des notes autographes de ce dernier.

2. HR = *Histoire Romaine*

Nicéphore Grégoras a ensuite incorporé cette lettre dans son *Histoire Romaine*, VIII,13. Le texte se trouve dans SCHOPEN, pp. 364-373 ⁽⁷⁹⁾ (= PG 148, 547-558) ; une traduction allemande est donnée dans VAN DIËTEN, II, I, pp. 67-72 ⁽⁸⁰⁾.

Ces deux sources diffèrent parfois en ce qui concerne les données astronomiques : les variantes seront signalées en cours d'étude.

3. Traité séparé ?

Dans une lettre au Sébaste Caloeidas ⁽⁸¹⁾, Nicéphore Grégoras évoque son oeuvre en disant :

En plus de cela, deux livres ont été composés par moi ; l'un garantit la réforme de Pâques, en utilisant les démonstrations manifestes des causes, comment et quand on a commencé à se tromper ; en effet, le fait que cela soit erroné n'était pas inattendu pour la plupart des gens éduqués, mais (le problème) étant basé sur les hypothèses astronomiques, pour cette raison même, cela leur rendait la découverte impossible.

(76) Sur ce personnage, voir R. GUILLAND, *Nicéphore Grégoras, Correspondance*, Paris, 1927 (réimpr. 1967), pp. 316-317.

(77) *Ibidem*, pp. 338-342.

(78) J. L. VAN DIËTEN, *Nikephoros Gregoras, Rhomäische Geschichte, Bibliothek des Griechischen Literatur*, Bd 8, II,1, Stuttgart, 1978, pp. 175-176 (n. 141).

(79) *Nicephori Gregorae Byzantina Historia*, ed. L. SCHOPEN (CFHB, 38), Bonn, 1829, vol. I, pp. LIX-LX.

(80) Voir ci-dessus, n. 78.

(81) Ed. P. A. M. LEONE, *Nicephori Gregorae Epistulae*, 2 vols, Martino, 1982-1983 : voir vol. II, lettre 114, pp. 298-302 (ici p. 300). Cette lettre est datée par GUILLAND, *Nicéphore Grégoras, Correspondance*, « vers 1335 » ; par LEONE, *Nicephori Gregorae Epistulae*, « Constantinopoli 1323-1328, post 1331/32 ».

On s'est posé la question de savoir si Grégoras n'avait pas, en plus de la lettre et du chapitre de l'*Histoire Romaine*, composé un traité séparé, plus détaillé, sur la question pascale, comme il semble le dire dans la lettre à Caloeidas. Ce n'est pas impossible, mais aucune trace n'en a été conservée, sinon des « Tables pascales corrigées par Nicéphore Grégoras », qui ne sont pas forcément de Grégoras lui-même ⁽⁸²⁾. Etant donné le soin avec lequel Grégoras a constamment retouché et revu son oeuvre (lettres, histoire, traité sur l'astrolabe...), il paraît peu probable que ce traité, s'il a vraiment existé, ait disparu.

L'exposé de Nicéphore Grégoras est très différent de celui de Barlaam, car il s'agit d'un écrit beaucoup plus littéraire. Son style rhétorique, faussement simple, souvent bavard et confus, contraste fortement avec la netteté et la clarté de l'exposé de Barlaam. Dans sa lettre à Cabasilas / Joseph, Grégoras commence par une mise en scène théâtrale le montrant lui-même en présence de l'empereur Andronic II et de la cour, lors d'une réunion au palais impérial en 1324. La discussion est lancée par l'empereur sur les sciences, en particulier sur l'astronomie, et bientôt sur la date de Pâques. Grégoras prend alors la parole pour un exposé scientifique, dont voici les grandes lignes.

I. Principes pour calculer la date de Pâques

Il faut d'abord rechercher l'équinoxe de printemps, et ensuite la pleine Lune qui suit l'équinoxe. Grégoras donne les définitions de la pleine Lune et de l'équinoxe.

II. Dates de l'équinoxe de printemps

Les équinoxes de printemps – les seuls qui nous intéressent ici – ne se produisent pas tous les ans à la même date ; ainsi :

- au départ de l'ère de Nabonassar : 25 mars (tombée du soir)
- au départ de l'ère de Philippe Arrhidée : 24 mars (midi)
- lors de la mort du Christ : 23 mars au milieu de la nuit
- maintenant : les manuscrits ici hésitent entre

le 17 mars finissant dans l'*Histoire Romaine* ⁽⁸³⁾

le 18 mars finissant dans L (*Vat. gr.* 116, f. 116v, ligne 5 ; *Vat. gr.* 1086, f. 76v, ligne 17)

(82) Voir les manuscrits cités note 93.

(83) Les éditeurs (SCHOPEN, MIGNE) signalent la variante du *Vaticanus gr.* 1086 (V) : 18 mars (= lettre de Grégoras).

Selon Ptolémée (*Almageste*) l'équinoxe de printemps tombait le 18 mars :

18 mars 1324	vers 14 h
18 mars 1325	vers 20h

À partir du 18 mars 1325, Grégoras a pu calculer le décalage de 1j tous les 300 ans :

III. Longueur de l'année tropique

	date julienne	recul	équinoxe
Grégoras	18 mars 1325		18 mars (ca 21h) ⁽⁸⁴⁾
ère de Nabonassar	25 mars 747 a. C.	2072 : 300 = 6;54j = 6j 21h env	25 mars (ca 18h)
ère de Philippe	24 mars 323 a. C.	1648 : 300 = 5;29j = 5j 11h env	24 mars (ca 8h)
mort du Christ	23 mars 33 p. C.	1292 : 300 = 4;18j = 4j 7h env	23 mars (ca 4h)

La cause de l'erreur vient du fait que l'année solaire n'est pas comptée exactement : nous la comptons de 365j $\frac{1}{300}$ alors que selon Ptolémée, la longueur de l'année est de 365; 15j - 1/300.

Suit alors dans le texte une remarque qui semble indiquer que Grégoras n'est pas d'accord avec la longueur de l'année tropique de Ptolémée. Ce passage a fait l'objet de variantes et de corrections dans les manuscrits.

Le texte édité dans BEZDEKI, *Epistulae*, pp. 332-333, se présente comme ceci (avec la ponctuation de l'éditeur) :

πρὸς γὰρ τοῖς τριακοσίοις ἐξήκοντα πέντε νυχθημέροις τίθεμεν καὶ ὀλόκληρον τέταρτον νυχθημέρου ἑνός, οὐκ ὀφείλοντες οὕτω. ὡς γὰρ ὁ μέγας φησὶ Πτολεμαῖος, τριακοσιοστοῦ δέοντος ἡμέρας μέρους, δεῖ τοῦτο προστίθεσθαι καὶ οὐχ ὀλόκληρον / (333) ὡς δ' ἔγωγε αὐτὸς ἐξακριβώσας εὖρον, ἦττονος [ἢ διακοσιοστοῦ καὶ ὀγδοηκοστοῦ ὃ τῆ μὲν δυνάμει μείζον ἐστὶ (sic) τοῦ τριακοσιοστοῦ, τῆ δὲ παρωνυμίας ἦττον], καὶ ἦκιστα τριακοσιοστοῦ τελέως. εἰ δ' ἀσφαλῶς ἠκριβωσάμην, εἰ δὲ μή, οκέμμα τοῦτο τίθημι τοῖς ἔπειτ' ἀστρολόγοις. ἐγὼ γὰρ οὐ σχολάζω τοῦτο νῦν διαοφεῖν ...

(84) Les heures sont approximatives ; elles s'expliquent mieux en prenant comme point de départ 18 mars 1325.

En effet, en plus de 365 jours nous plaçons un quart entier d'un nychthémère, alors que nous ne devons pas (faire) ainsi ; car comme le dit le grand Ptolémée, puisqu'il manque une fraction de 1/300 de jour, c'est cela qu'il faut ajouter et non le (quart) entier - et comme je l'ai trouvé, en le déterminant moi-même avec exactitude, (une fraction) moindre [que 1/280 ce qui est plus grand en puissance que 1/300, mais moindre par le dénominateur,] et pas du tout 1/300 entier. Si nous avons précisé cela de manière sûre, ou non, je laisse cette recherche aux astrologues de l'avenir. Moi, en effet, je ne m'applique pas à éclaircir cela maintenant ...

L'édition de BEZDEKI ne reproduit pas exactement ce qui se trouve dans le manuscrit. En effet, dans le *Vaticanus gr.* 116, f. 116v, les mots entre crochets droits (ici en caractères gras) figurent en marge, à l'encre rouge, de la main du copiste. Au-dessus du mot τριακοσιοστοῦ (... ἦκιστα τριακοσιοστοῦ τελέως...) se trouve l'appel de note correspondant.

Le texte doit donc se lire :

ὡς δ' ἔγωγε αὐτὸς ἐξακριβώσας εὖρον, ἦττονος (ἦ- post corr ut videtur) καὶ ἦκιστα τριακοσιοστοῦ* τελέως
... Et comme je l'ai trouvé, en le déterminant moi-même avec exactitude, (une fraction) moindre et non pas entièrement 1/300...

* in mg

ἦ(γουν) διακοσιοστοῦ καὶ ὀγδοηκοστοῦ ὃ τῆ μὲν δυνάμει μείζον ἐστὶ τοῦ τριακοσιοστοῦ, τῆ δὲ παρωνυμίας ἦττον.
soit 1/280, ce qui est plus grand en puissance, mais moindre par le dénominateur

et les lettres ὀγδο- ont été réécrites sur grattage.

Le *Vaticanus gr.* 1086, f. 77, ll. 1-2, a le même texte, mais sans la note marginale :

ὡς δ' ἔγωγε αὐτὸς ἐξακριβώσας εὖρον, ἦττονος καὶ ἦκιστα τριακοσιοστοῦ τελέως

D'après l'*Histoire Romaine* (ed. SCHOPEN, p. 367 ; trad. VAN DIETEN, p. 69), le texte se lit comme ceci :

ὡς δ' ἔγωγε αὐτὸς ἐξακριβώσας εὖρον, μείζονος καὶ ἦκιστα τριακοσιοστοῦ τελέως

La fraction en question n'est précisée qu'en marge du *Vaticanus gr.* 116 : - 1/280.

La longueur de l'année serait donc de

365j $\frac{1}{300}$ - 1/280 = 365;14,47,8,34,17j ... au lieu des
365j $\frac{1}{300}$ - 1/300 = 365;14,48j de Ptolémée.

Mais je ne suis pas sûre que cette précision soit bien de Grégoras, et il semble qu'il y ait eu hésitation sur la valeur exacte. Les variations du texte pour dire si cette fraction est « plus grande » ou « plus petite » traduisent sans doute l'embarras des copistes devant les fractions : lorsque le dénominateur est un nombre plus élevé, la fraction est plus petite. C'est ce que la note du *Vaticanus gr.* 116 vient préciser.

Plus tard Isaac Argyre, dans son traité sur la date de Pâques, déclare qu'il trouve la fraction qu'il faut enlever des 365j $\frac{1}{4}$ « plus grande que $\frac{1}{200}$ »⁽⁸⁵⁾.

Malgré ses scrupules, Grégoras ne veut pas s'étendre sur ce point et admet la valeur de Ptolémée, ce qui a pour conséquence qu'il se produit un décalage de 1j tous les 300 ans.

IV. Correction proposée

Grégoras nous apprend que cette correction n'a plus été effectuée depuis l'année 6300 depuis Adam (= 791/2). Alors qu'on devrait compter le début de la Pâques légale depuis

- le 19 mars (L dans BEZDEKI et *Vaticanus gr.* 116)
- avant le 20 mars (*Histoire Romaine* et L dans le *Vaticanus gr.* 1086, f. 77, l. 12 *ab imo*),

les autorités ecclésiastiques comptent encore à partir du 22 mars (L, *Histoire Romaine*). Donc, si le jour de l'équinoxe a changé, le jour de la pleine Lune qui le suit a changé aussi, de même que le jour de la Pâque juive, et donc de Pâques.

Aussi Grégoras suggère comme réforme d'enlever « un peu plus de deux nychthémères ». Sans cela, il peut se produire une erreur importante : si la pleine Lune tombe le dimanche, on célèbre Pâques le dimanche qui suit, alors qu'elle tombe 2 jours plus tôt.

Ce passage est particulièrement confus. Grégoras se réfère à un canon pour lequel il donne les informations suivantes :

- la date de l'équinoxe n'a été ajustée que jusqu'en 792 ;
- le départ pour le calcul de Pâques est le 22 mars.

Comment comprendre ceci ? Le 22 mars fait penser au cycle d'Anatole de Laodicée qui commence effectivement le 22 mars. Selon Grumel,

(85) Voir Anne TTHON, *L'astronomie byzantine à l'aube de la Renaissance (de 1352 à la fin du xv^e siècle)*, dans *Byz.*, 66 (1996), pp. 244-280 : p. 259.

cette date serait la date de l'équinoxe et aussi celle de la néoménie⁽⁸⁶⁾. Ce cycle commencerait à une date qui se situerait en 258 ou 277⁽⁸⁷⁾. Le 22 mars est la date de l'équinoxe trouvée par Ptolémée en 140 p. C.⁽⁸⁸⁾, et ce jour ne sera décalé que 300 ans plus tard.

Le tableau qui suit reprend les données de ce passage, en y incluant celles de Barlaam, calculées sur base de Ptolémée :

année	équinoxe (Ptolémée)	moderne	nouvelle Lune (Ptolémée)	pleine Lune (Ptolémée)
1324	18 mars, 16h *	12 mars, 13h*	25 mars	10 avril
1325	18 mars, 20h	12 mars, 19h	15 mars	30 mars
792	20 mars, 8h 22	16 mars, 16h	27 mars	12 avril
726	21 mars, 2h	17 mars, 16h	8 mars	22 mars
277	22 mars, 8h	20 mars, 21h	22 mars	5 avril
258	22 mars, 15h	21 mars, 6h	22 mars	5 avril

* heures depuis minuit (approximation)

Toutefois, cette interprétation se heurte à des difficultés, car Grégoras a déclaré que de son temps l'équinoxe tombait le 18 mars (ou le 17 selon *l'Histoire Romaine*) : il faudrait donc soustraire plus de 2 jours pour passer du 22 mars au 18 mars. On peut donc penser que la date du 22 mars à laquelle il se réfère est celle de la pleine Lune qui suit l'équinoxe. Le Canon de Jean Damascène, publié dans la *Patrologie Grecque*⁽⁸⁹⁾, donne les dates de la Pâque légale (soit le 14^e j de la Lune) aux dates suivantes, qui correspondent aux années 725-743, mentionnées par Barlaam⁽⁹⁰⁾ :

Cycle lunaire	Pâque légale	Pâque chrétienne	année julienne
1	2 avril	8 avril	725
2	22 mars	24 mars	726
3	10 avril	13 avril	727

(86) GRUMEL, *Chronologie*, pp. 31 et 32.

(87) *Ibidem*, p. 32.

(88) PTOLÉMÉE, *Alm.*, III,1 (HEIBERG, I, p. 204).

(89) PG 95, col. 239-242.

(90) Ci-dessus, p. 391. Les dates de la Pâque chrétienne sont vérifiées d'après le programme Kairos (voir n. 68) : elles diffèrent parfois d'un jour du canon édité dans PG 95. Pour utiliser ce canon, il faut connaître l'année du cycle solaire de 28 ans. Ici, l'année 1 du cycle lunaire correspond à la 28^e année du cycle solaire (= 725) : la col. 2 donne la Pâque légale (= XIV *lunae*) et on cherche la date de Pâques dans la colonne dont le titre contient le nombre 28.

4	30 mars	4 avril	728
5	18 avril	24 avril	729
6	7 avril	9 avril	730
7	27 mars	1 ^{er} avril	731
8	15 avril (corr)	20 avril	732
9	4 avril	5 avril	733
10	24 mars	28 mars	734
11	12 avril	17 avril	735
12	1 ^{er} avril	8 avril	736
13	21 mars	24 mars	737
14	9 avril	13 avril	738
15	29 mars	5 avril	739
16	17 avril	24 avril	740
17	5 avril	9 avril	741
18	25 mars	1 ^{er} avril	742
19	13 avril	14 avril	743

Le Canon auquel Grégoras se réfère aurait comme première année 726, avec la Pâque légale le 22 mars, tandis que l'équinoxe tombait le 21 mars. Dans ce cas, à l'époque de Grégoras, près de 600 ans se sont écoulés (726 + 600 = 1326) ce qui entraîne un décalage de 2 jours dans la date de l'équinoxe et dans celle de la pleine Lune qui suit. Grégoras utilise une formule vague qui consiste à soustraire « un peu plus de deux nychthémères » : ceci est-il suffisant pour que l'équinoxe passe du 21 mars au 18 ou 17 mars, et que la pleine Lune passe du 22 mars au 19 mars, ou « avant le 20 mars » ? Le manque de précision et les hésitations de Nicéphore Grégoras sont ici flagrants !

On ne voit pas ce que représente l'année 792, date où selon lui, on a cessé d'ajuster le Canon.

Grégoras justifie sa réforme en disant (*Histoire Romaine*, éd. SCHOPEN, p. 868, ll. 1-12 = L (BEZDEKI), p. 333, ll. 19-28):

En effet, puisque nous avons montré que l'équinoxe ne se fait pas autrement que selon l'entrée du Soleil dans le Bélier, et que la pleine Lune semblablement ne se fait pas autrement qu'en étant diamétralement opposée au Soleil et encore que la Pâque légale ne se fait pas autrement qu'à partir de la pleine Lune, il est clair par conséquent que l'équinoxe ayant dérivé, la pleine Lune aussi a dérivé. Et conformément à cela, la Pâque des Juifs s'est déplacée en même temps, et il faut que la nôtre aussi se déplace avec la leur. Et c'est sur cela que la nôtre a les yeux fixés et c'est cela qu'elle a ordre de suivre comme quelque base et fondation. Il serait plus facile si nous le voulions de faire cette correction en faisant la soustraction d'un peu plus de deux nychthémères.

On verra plus loin des exemples d'application de la réforme proposée par Grégoras.

La Pâque juive

Suivent alors quelques explications sur la Pâque juive : lors de l'Exode, l'équinoxe eut lieu le 29 mars et la pleine Lune, le lendemain, le 14 Nisan - Grégoras ne précise pas l'année ⁽⁹¹⁾. Selon le *Χρονολόγιον σύντομον* tiré de la *Chronique d'Eusèbe*, la sortie d'Egypte aurait eu lieu 3819 ans après Adam ⁽⁹²⁾, soit en 1689 a. C. Cette année ne correspond pas aux données de Grégoras, mais l'année 1688 a. C. s'en rapproche : l'équinoxe tombait le 29 mars (= 14 Nisan), la pleine Lune, le 30 mars. Toutefois, le décalage de 11 jours entre l'équinoxe de 1325 (18 mars) et celui de l'Exode (29 mars) suppose une distance d'environ 3300 ans (11 × 300 j). L'année qui conviendrait le mieux serait alors :

1973 a. C. : équinoxe le 29 mars = 13 Nisan, pleine Lune de 30 mars.

Ceci est suivi d'une digression sur les différentes manières de commencer les mois et l'année (les Perses, les Alexandrins, les Egyptiens et même les Mèdes et les Indiens). Puis il revient au calendrier juif pour lequel le mois qui contient l'équinoxe de printemps est le premier de tous (Nisan) et rappelle la prescription juive concernant la fête de Pâque, en résumant le texte biblique (*Exode*, 12,3 ; 3,14). Les Juifs cherchent donc la pleine Lune qui suit l'équinoxe pour la célébration de leur Pâque.

La fête de Pâques chrétienne

Après avoir expliqué la symbolique de la Pâque juive, Grégoras passe sans transition à l'éclipse surnaturelle qui serait survenue lors de la mort du Christ : la Lune étant distance du Soleil de 180° lors de la pleine Lune, elle ne peut passer devant le Soleil et l'obscurcir.

Il en vient alors aux usages concernant la Pâque Chrétienne : la Résurrection a eu lieu trois jours après la Pâque légale, à la fin du 25^e jour de mars. A partir de là, il y eut de nombreuses divergences parmi les Chrétiens, qui célébraient Pâques soit toujours le 25 mars, ou bien

(91) Comparer ci-dessus, p. 389.

(92) *Eusebii Chronicorum liber prior*, éd. A. SCHOENE, Dublin, 1967 (réimpr., Berlin, 1875), p. 63 : le texte compte d'Adam au Déluge : 2242 ans ; du Déluge à Abraham : 1072 ans ; d'Abraham à l'Exode : 505 ans, soit au total 3819 ans.

toujours 3 jours après la Pâques juive, ou bien tantôt avant, tantôt après l'équinoxe ou encore ou bien toujours le 40^e jour de jeûne... La discorde dans l'Église étant grande, on a édicté les prescriptions canoniques, à savoir :

- jamais avant l'équinoxe de printemps
- le dimanche qui suit la Pâque juive, c'est-à-dire le dimanche qui suit la pleine Lune après l'équinoxe de printemps.

La réaction de l'empereur

Selon Grégoras, l'empereur se réjouit de la démonstration, et aurait peut-être été sur le point d'adopter la réforme. Mais par crainte d'ajouter à la confusion et à la division dans l'Église, il décida de laisser les choses en l'état.

C. Comparaison des deux traités

§ 1. Datations

Le traité de Barlaam est daté par l'exemple donné au (27) et les calculs du f. 153^v. Ces éléments montrent que l'année 1333 est vraisemblablement l'année de composition du traité. Grégoras se met en scène comme présentant sa réforme à l'empereur Andronic II, lors d'une discussion à la cour impériale l'année 1324. Mais il ne faut pas oublier que Grégoras aime se présenter sous un jour avantageux, qu'il réécrit les événements après coup et ne craint pas de se mettre en scène dans des débats fictifs. La datation de son projet est donc beaucoup moins sûre que pour Barlaam.

§ 2. Appréciations des deux traités

Un simple coup d'œil aux deux résumés montre qu'il y a de nombreuses différences entre les deux personnalités en présence : l'exposé de Barlaam est clair, précis, sans aucune diversion, ni passion apparente ; le développement des idées est limpide, appuyé quand il faut de références à des théorèmes de géométrie. L'exposé de Grégoras est beaucoup moins rigoureux et plus émotif : pas d'exposé systématique sur la sphère céleste, plusieurs digressions (sur les différentes manières de commencer l'année, sur l'éclipse de la mort du Christ...) et mise en scène théâtrale pour présenter le débat. Son style bavard et répétitif manque parfois de clarté, et cette impression est encore aggravée par les hésitations et les variantes des manuscrits quant aux données chiffrées.

§ 3. Le Canon des Pères

Barlaam comme Grégoras se réfèrent à un « Canon des Pères » utilisé à leur époque, qui est probablement celui de Jean Damascène, mais avec sans doute quelques variantes :

- Barlaam se réfère à un cycle de 19 ans calculé de 725 à 743 ;
- Grégoras mentionne un canon où la date de l'équinoxe a été mise à jour jusqu'en 792.

De nombreux canons pascaux se trouvent dans les manuscrits, souvent sous le nom de Jean Damascène, et parfois assortis de la mention « corrigé par Nicéphore Grégoras »⁽⁹³⁾. Une recherche parmi ceux-ci permettrait peut-être de retrouver ceux auxquels nos auteurs font allusion, mais ceci dépasse le cadre de cette étude.

§ 4. La longueur de l'année tropique et la date de l'équinoxe du printemps

La question de la longueur exacte de l'année tropique (c'est-à-dire le temps mis par le Soleil apparent pour revenir à un même point d'équinoxe ou de solstice) est la clé de voûte du problème de la date de Pâques. Nos deux auteurs sont d'accord sur le fait que l'année de 365j $\frac{1}{4}$ est trop longue et tous deux se réfèrent à la valeur de Ptolémée : 365j $\frac{1}{4}$ - 1/300. L'oubli de ce 1/300 avance la date de l'équinoxe d'un jour tous les 300 ans. Pour établir ceci, les deux auteurs se livrent à un étalage d'érudition, basé sur Ptolémée :

	Barlaam	Grégoras
Exode		29 mars
1352 a. C.	27 mars à midi	
Nabonassar		25 mars au soir
Philippe		24 mars, au milieu du jour
mort du Christ 33 p. C. (?)		23 mars, au milieu de la nuit
1324		17 mars // 18 mars finissant
(1333)	18 mars	
(1633)	17 mars	

(93) Par exemple, *Marcianus gr.* 328, f. 19 ; *Marcianus gr.* 336, f. 32 ; *Ambrosianus gr.* 294 (E 80 sup), f. 28 ; *Vaticanus gr.* 792, f. 2, et de nombreux autres manuscrits.

Les deux auteurs semblent être en désaccord sur la date de l'Exode – on ne voit pas à quoi d'autre correspondrait la date de 1352 a. C. mentionnée par Barlaam.

Il faut également relever cette remarque de Grégoras qui semble marquer un désaccord avec la valeur de Ptolémée. Ces doutes sont tout à l'honneur de Grégoras, mais, comme nous l'avons souligné, la valeur proposée

$$365j \frac{1}{4} - 1/280$$

n'est attestée que dans les marges du *Vaticanus gr.* 116, et nous avons vu que le chiffre $\delta\gamma\delta\eta\kappa\omicron\sigma\tau\omicron\upsilon$ était lui-même le résultat d'une correction. Grégoras n'utilise pas cette valeur et déclare qu'il ne veut pas s'étendre sur ce point. Il se rallie donc à la valeur de Ptolémée. De plus les hésitations des manuscrits entre 17 et 18 mars, entre 19 et 20 mars, et les formules utilisées par Grégoras « un peu plus de deux nychthémères » manquent singulièrement de netteté. Il est donc très exagéré de dire, comme on le fait parfois, que Grégoras anticipait la réforme grégorienne (94) !

§ 5. Longueur du mois lunaire

Le deuxième problème astronomique lié à la date de Pâques est de savoir quand survient la pleine Lune qui suit l'équinoxe de printemps. Barlaam est le seul à mettre en cause l'exactitude du cycle de 19 ans. Sur ce point également, il se base sur Ptolémée. Il semble avoir fait beaucoup d'efforts pour calculer des cycles en fonction de ce décalage, comme le montrent les calculs du *Marcianus gr.* 332, f. 153^v. C'est évidemment un progrès dans la problématique de calcul de Pâques. Peut-être est-ce une critique implicite de Grégoras qui ne considère que le décalage dû à la longueur de l'année tropique (1 j tous les 300 ans). Sur cette base, Grégoras proposait de corriger le canon en supprimant « un peu plus de deux nychthémères ». Barlaam déclare que, même si l'on décale le canon de deux jours, celui-ci sera périmé au bout de 304 ans : comment ne pas voir ici une critique directe de Grégoras ?

(94) St. BEZDECHI, *Un projet de réforme du calendrier par Nicéphore Grégoras*, dans *Mélanges d'Histoire Générale*, Cluj, 1927, pp. 68-74 ; Bj. BYDÉN, *Theodore Metochites' Stoicheiosis Astronomike and the Study of Natural Philosophy and Mathematics in Early Palaiologan Byzantium (Studia graeca et latina Gothoburgensia 66)*, Göteborg, 2003, p. 226.

Le traité de Barlaam n'est pas resté sans influence. Environ quarante ans plus tard, Isaac Argyre dans ses discussions sur la date de Pâques mentionne aussi ce décalage de 1 jour tous les 304 ans. Bessarion, qui a lu avec soin le traité de Barlaam recopié dans le *Marcianus gr.* 333, reprendra aussi cet argument dans sa lettre au Pape Paul II, *De Errore Paschatis* (95).

§ 6. Erreurs de l'ancien canon et ses conséquences

Barlaam évoque le cas où la pleine Lune, selon l'ancien canon, tombe le dimanche, ce qui conduit à célébrer Pâques le dimanche d'après ; en fait, la pleine Lune tombe le samedi ou le vendredi et il faut célébrer Pâques le dimanche qui suit immédiatement. Grégoras aussi évoque ce cas, où l'erreur conduit à décaler Pâques d'une semaine.

En 1333 : la première pleine Lune après l'équinoxe tombe le 2 avril (vendredi) et Pâques a donc lieu le 4 avril (dimanche).

Voici quelques exemples où l'application de la réforme de Grégoras conduit à célébrer Pâques une semaine plus tôt (96) :

ancien canon (d'après GRUMEL) (97)			Grégoras (<i>Vaticanus gr.</i> 792, f. 2) (98)			
année	XIV Lunae	jour de la semaine	Pâques	XIV Lunae	jour de la semaine	Pâques
1322	4 avril	dimanche	11 avril	2 avril	vendredi	4 avril
1325	1 avril	lundi	7 avril	30 mars	samedi	31 mars
1329	17 avril	lundi	23 avril	15 avril	samedi	16 avril
1331	25 mars	lundi	31 mars	23 mars	samedi	24 mars
1332	13 avril	lundi	19 avril	11 avril	samedi	12 avril
1335	10 avril	lundi	16 avril	8 avril	samedi	9 avril

(95) L. MOHLER, *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsman (Quelle und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte, 24)*, 3 vols, Paderborn, 1923-1942 : III, pp. 546-548.

(96) Ce tableau a été établi d'après le mémoire de LEMOINE, *Les computs pascaux*, p. 83.

(97) GRUMEL, *Chronologie*, pp. 260-261.

(98) Comme le souligne F. LEMOINE, *Les computs pascaux*, il y a de sensibles différences entre les manuscrits et les tableaux donnés par les ouvrages modernes. Le tableau du *Vaticanus gr.* 792 est édité et expliqué dans ce mémoire, pp. 78-79. Voir le tableau publié dans PG 19, col. 239-242, corrigé par Nicéphore Grégoras.

§ 7. Réforme oui ou non ?

Tous deux sont d'accord pour dire que l'ancien canon est périmé, mais leurs conclusions sont diamétralement opposées : Grégoras recommande de décaler de deux jours le canon pascal ; Barlaam rejette la réforme. Ses arguments sont d'abord scientifiques et avancent principalement un point que Grégoras n'avait pas jugé bon d'évoquer : le décalage des syzygies dans les cycles de 19 ans. Ensuite, il avance des raisons pragmatiques : il serait impossible de persuader tous les chrétiens de toutes les régions de l'adopter. Enfin, l'ancien canon respecte les principes essentiels et garantit que Pâques ne sera pas célébrée en même temps que la Pâques juive ; si l'on adopte la réforme, la Pâque Chrétienne risque de se rapprocher fâcheusement de la Pâque juive.

Grégoras raconte qu'après son discours, l'empereur se réjouit, mais décida néanmoins de ne pas introduire la réforme afin de ne pas créer de discorde dans l'Église et parce qu'il serait impossible de persuader tous les chrétiens de toute la terre d'adopter cette réforme ; ici, Grégoras met dans la bouche de l'empereur des mots proches de ceux de Barlaam :

.. μηδὲ γὰρ ἂν ῥάδιον, ἔφησεν, ἅπαντας ἐν ταυτῷ τοὺς ἀνὰ πᾶσαν ἡπειρον καὶ νῆσον ὁμοφύλους διαδραμεῖν καὶ πεῖσαι μεταμαθεῖν τὴν διόρθωσιν (Grégoras)

... πρὸς τῷ μὴ δὲ πάντας δυνατὸν εἶναι τοὺς ἀνὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην τὰ Χριστιανῶν πρεσβεύοντας πεῖσαι μεταμαθεῖν αὐτόν, (Barlaam, 31)

Quant à l'expression τοὺς ἀνὰ πᾶσαν ἡπειρον καὶ νῆσον, on la retrouve au § 23 de Barlaam :

... τοῖς ἀνὰ πᾶσαν ἡπειρον καὶ νῆσον οἰκοῦσι Χριστιανοῖς σοφοῖς τε καὶ ἰδιώταις ...

§ 8. Conclusions

Il est clair que les deux érudits connaissaient chacun l'oeuvre de l'autre.

En 1333, Barlaam vise directement la réforme proposée par Grégoras. Or, selon ce dernier, ce projet aurait été présenté à l'empereur Andronic II en 1324 et aurait été rejeté par celui-ci. Pourquoi donc, neuf ans plus tard, Barlaam aurait-il pris la peine de réfuter un projet abandonné depuis si longtemps ? Le sujet était sans nul doute encore d'actualité.

On peut se poser beaucoup de questions à propos du récit de Grégoras. Cette discussion à la cour eut-elle vraiment lieu ? Grégoras,

on le sait, aimait se mettre en scène dans des débats fictifs (comme le *Florentios*) et son *Histoire* a été écrite longtemps après les faits. Il retouchait ses oeuvres (y compris ses lettres), il incorporait dans son *Histoire* des parties de sa correspondance... Les variations sur les dates d'équinoxe semblent montrer que Grégoras a retouché son travail plusieurs fois. Dans les années 1333-1337, la rivalité entre les deux savants atteint son point culminant. Grégoras, en disgrâce depuis l'abdication d'Andronic II (1328), retrouve la faveur impériale vers 1333. A-t-il à nouveau essayé de faire accepter sa réforme ? On peut le penser, en effet. Reportons-nous à la lettre adressée au Sébaste Caloeidas, que nous avons mentionnée plus haut. Celle-ci pourrait être datée des alentours de 1333 ; si cette datation est correcte, elle confirmerait que Grégoras n'avait pas abandonné son idée de réforme. Le traité de Barlaam y apporte une réplique cinglante, d'autant plus forte qu'elle attaque son adversaire sur son propre terrain, celui de l'astronomie. Il est difficile de dire si malgré tout la réforme de Grégoras ne fut pas suivie, car de nombreux manuscrits présentent une table pascale « corrigée par Nicéphore Grégoras ». La question en tout cas sera reprise par Isaac Argyre, et suscitera encore bien des discussions.

D'un point de vue scientifique, Barlaam apparaît beaucoup plus sûr de lui que Nicéphore Grégoras et approfondit davantage le problème. Des deux facteurs astronomiques en jeu (l'équinoxe et la pleine Lune), il est le seul à discuter du décalage des syzygies. Bien qu'il dise qu'il serait impossible de contruire un canon qui tiendrait compte des deux facteurs, il semble néanmoins avoir essayé d'établir des tables avec le décalage des syzygies en 304 ans. La comparaison montre aussi les qualités scientifiques propres à Barlaam : clarté, logique, rigueur dans le raisonnement et dans le plan de l'exposé, que l'on rencontre rarement chez les savants byzantins.

Malheureusement, Barlaam, comme beaucoup d'autres intellectuels byzantins de ce début du xiv^e siècle, se fiait aveuglément aux tables de Ptolémée. Or celles-ci étaient périmées et il en résulte une erreur de six jours environ dans la date d'équinoxe proposée par Barlaam. Il est dommage — à mon avis du moins — que Barlaam ait consacré tant de temps à des querelles théologiques et n'ait pas continué dans la voie scientifique. Lors de son retour en Occident et son passage à Avignon, il aurait pu rencontrer des astronomes juifs (Levi ben Gerson) qui faisaient progresser l'astronomie de Ptolémée ...

Annexe
Les calculs du Marcianus gr. 332 (M), f. 153^v

À la fin du manuscrit M, f. 153^v, se trouvent une série de tableaux et de calculs dont une partie semble être de la main de Barlaam. Ces calculs sont complexes et demandent une analyse détaillée qui ne peut être présentée ici. En voici une description sommaire.

Au f. 153, on trouve d'abord un tableau qui donne, d'une main assez grossière, les éléments de calcul de la pleine Lune du 5 septembre 1332 (= 6841) et de la nouvelle Lune du 20 septembre 1332 d'après les tables de l'*Almageste*, I, pp. 466 ss. De même on y trouve la position du Soleil le 1^{er} septembre 1332.

Il y a ensuite une petite table qui semble correspondre à ce qui était annoncé dans le texte (16) :

6856	18
6556	19
6256	20
5956	21
5656	22
5356	23
5056	24
4756	25

Cette table donne le décalage d'un jour tous les 300 ans, en reculant depuis 6856 (= 1348) à 4756 (= 752 a. C.). En considérant que l'équinoxe tombe le 18 mars en 1348, il tombait le 25 mars en 752 a. C., soit à peu près à l'époque de Nabonassar (747 a. C.)

On trouve alors la scolie suivante qui est certainement de la main de Barlaam :

Il faut savoir que 19 années moins 3,37 soixantièmes d'un jour contiennent la période de la Lune ; en conséquence 76 années moins 14,28 soixantièmes d'un jour contiennent des révolutions entières de la Lune ; de sorte que, s'il se produit une conjonction ou une pleine Lune disons à midi du premier avril, après 76 ans la même syzygie se produira le même jour à 14,28 soixantièmes d'un jour avant midi.

5628	1 ^{er} avril	dans ces années se trouve le 4 ^e
6236	30 mars	cycle de la Lune dans lequel
6844	28 mars	est indiquée la Pâque légale
	Pâques le 30 mars	

Au bas de ce même folio, des petites tables, peut-être de la main de Barlaam⁽⁹⁹⁾, donnent les dates de la pleine Lune qui suit l'équinoxe, de 304 ans en 304 ans, en reculant à partir d'un point de départ donné. Tous les 304 ans, en effet, il y a un décalage de $4 \times 0;14,28j = 0;57,52j$, comme expliqué dans le texte et dans la scolie. Barlaam a donc calculé les pleines Lune suivantes :

6844	mars	6843	avril	6842	mars
(= 1336)	27;49,58	(= 1335)	8;27,56	(= 1334)	20;34,5

et ensuite est remonté de six cycles de 304 ans, en ajoutant chaque fois $0;57,52j$. Les calculs ont été effectués d'après les tables de syzygies de l'*Almageste*, pp. 466-471, mais les jours sont donnés en calendrier julien. Les fractions sont des soixantièmes de jour.

Le folio 153^v est entièrement occupé par un grand tableau dont une bonne partie pourrait être de la main de Barlaam. On y trouve, dans les premières colonnes (coll. 1-2) les calculs des équinoxes suivants : équinoxe d'automne le 21 septembre 1337, équinoxe de printemps les 18 mars 1337 et 1348. Ces calculs sont effectués à l'aide des tables de l'*Almageste*, I, pp. 210 ss, mais ils partent de la position déjà calculée au f. 153, le 1^{er} septembre 1332. Ils sont certainement de la main de Barlaam.

Le reste du tableau (coll. 3-6), qui est peut-être partiellement dû à une autre main, est occupé par des cycles qui donnent les pleines Lunes d'avril de 304 en 304 ans. Ces cycles partent de 117, 122, 121, ou 124 p. C. (soit l'époque de Ptolémée) et vont jusqu'à l'année du monde 7000. On y trouve également les dates d'équinoxes, par cycles de 300 ans (coll. 5-6, ll. 3-15). L'ensemble est assez confus, mais on voit que Barlaam — si c'est bien lui l'auteur de ces calculs — a essayé d'établir des tables tenant compte des deux décalages dont il fait état dans son traité : celui d'un jour tous les 300 ans pour les dates d'équinoxes, de $0;57,52j$ tous les 304 ans pour les pleines Lunes.

L'auteur de ces calculs maîtrisait bien les tables de Ptolémée. Il est intéressant de remarquer qu'il ne dépasse pas l'année du monde 7000 : lorsqu'un cycle de 304 ans arrive en 6845 ou 6846 et que le cycle suivant devrait tomber en 7149 ou 7150, il remplace les 304 ans par des cycles

(99) La main 3 n'est pas toujours clairement distincte de la main 2.

de 76 ans et ne dépasse jamais l'année 7000 (col. 3, 24-25 ; 30-32 ; col. 5, 13-15 ; 26-32). Selon les croyances de certains Byzantins, l'année 7000 était celle de la fin du monde ⁽¹⁰⁰⁾. Isaac Argyre y fait écho dans son traité sur la *Date de Pâques* ⁽¹⁰¹⁾ lorsqu'il écrit :

καὶ εἰ μὲν κατὰ τὴν παρὰ τοῖς πολλοῖς ἐπικρατοῦσαν δόξαν συμπλήρωις ἔσται τοῦ παντὸς κατὰ τὴν τοῦ ζ' ἔτους συμπλήρωιν, περίεργον ἔσται ζητεῖν διορθοῦν τὴν τῆς οελήνης μέθοδον ἐτῶν μόνων πα καταλειφθησόμενον ...

Et si, selon l'avis qui domine chez beaucoup, il y aura achèvement de tout à la fin de l'année 7000, il sera superflu de corriger la méthode de la Lune, 81 années seulement restant ... ⁽¹⁰²⁾

Mais Isaac Argyre ne partage pas cette croyance et continue ses développements. Le traité d'Isaac Argyre doit beaucoup au traité de Barlaam, qu'il ne cite pas, tandis qu'il fait l'éloge de Grégoras, et donne à penser que sa réforme aurait été approuvée ⁽¹⁰³⁾ :

καὶ πρὸ ἡμῶν δ'ὁ σοφώτατος Γρηγορᾶς ἀπέδειξε τὸν περὶ τούτου λόγον ἐκθέμενος μηδεμιᾶς σοφίας ἀπολειπόμενον, καὶ αὐτὸ τὸ κανόνιον μεταποιήσας καὶ ἀποκαταστήσας εἰς τὴν κατὰ τοὺς νῦν χρόνους ὀφειλομένην αὐτῷ διορθοῦν· ὅς καὶ τοῖς πᾶσιν ἐμφανῆς καταστάς ἄχρι καὶ αὐτοῦ βασιλέως ἐνώπιον καὶ τῆς περὶ αὐτὸν συγκλήτου, ἔτι δὲ καὶ τῆς Ἐκκλησίας λογάδων, ἐπηνέθη τε παρὰ πάντων· καὶ πάντες εἰ δυνατόν εἰς τὸ ἐξῆς τελεῖσθαι τὸ Πάσχα κατὰ τὴν τοῦ νέου κανονίου διορθοῦν εὐλογον εἶναι κεκρίκασι τὴν τῶν λόγων δυσωπηθέντες ἀλήθειαν.

Et avant nous, le très savant Grégoras l'a démontré, en faisant un exposé à ce sujet sans s'éloigner aucunement de la science, en réformant le canon lui-même et en rétablissant la correction qui lui est due pour l'époque actuelle. C'est lui qui, s'étant placé

(100) A. RIGO, *L'anno 7000, la fine del mondo e l'imperio cristiano. Nota su alcuni passi di Giuseppe Briennio, Simone di Tessalonica e Gennadio Scolario*, dans G. RUGGIERI (éd.), *La Cattura della Fine, Variazioni dell'escatologia in regime di cristianità*, Genova, 1992, pp. 153-185.

(101) H. BAUFAYS, *Isaac Argyre. Cycles solaire et lunaire. Comput pascal. Édition, traduction et commentaire*, Louvain-la-Neuve, 1981 (mémoire inédit), p. 90. Le texte y est édité d'après le *Marcianus gr. 328* et présente de notables différences par rapport à PG 19, 1279-1316.

(102) Le traité d'Isaac Argyre a été composé en 6881 (= 1373) ; selon lui, un cycle de 304 ans sera achevé 38 ans plus tard, en 6919 (= 1411), et il restera 81 ans pour atteindre l'année 7000.

(103) BAUFAYS, *Isaac Argyre*, pp. 97-98.

aux yeux de tous et jusqu'en face du basileus lui-même et du conseil qui l'entoure ainsi que de l'élite de l'Église, fut loué par tous ; et tous ont estimé raisonnable de fêter, si possible, la Pâque suivante d'après la correction du nouveau canon, décontenancés par la vérité de ses explications.

Université Catholique de Louvain,
Institut Orientaliste.

Anne TIHON.
anne.tihon@uclouvain.be

SUMMARY

This paper gives a critical edition of the *Treatise on the Easter Computus* of Barlaam of Seminara, with a French translation and commentary. Written around 1333 this treatise demonstrates systematically and scientifically why the Easter Canon used at that time by the Church is superseded. Nevertheless Barlaam advises that the usual Canon should not be changed. In spite of its objectivity, Barlaam's treatise must be seen in the context of his rivalry with Nicephorus Gregoras, who had already proposed to modify the Canon. The paper analyses Gregoras' text and gives a comparison with Barlaam's treatise. At the scientific level, both scholars rely on Ptolemy for the date of the spring equinox and the length of the Solar year, but Barlaam introduces a supplementary argument, which is the inexactness of the 19 year cycle.

PSEUDO-THEMISTIUS, PROS BASILEA :
A FALSE ATTRIBUTION

In 1985 attention was drawn to the existence of a brief fragment of a speech entitled *Pros basilea* by Themistius (1). It was found in a thirteenth century manuscript without any connection to manuscripts of Themistius' orations and looks like the introduction to a larger piece (2). It was recently edited by E. Amato and I. Ramelli, who argue at length in favour of its authenticity and identify the emperor praised as Theodosius I (3). Doubts about its authenticity have been raised before (4), but in absence of a published text this remained hard to assess. The purpose of this note is to show that such doubts are justified and that the speech cannot be by Themistius. Whilst this negative argument is relatively straightforward, it is much harder to determine the correct date of the piece and propose another attribution. We will draw attention to some parallels with the age of Justinian, although this must remain speculative. We also provide the first English translation to make the piece more widely accessible.

The argument of the fragment is built around the divine qualities of the emperor. It starts out with the bold statement that the emperor is a god as much as God is a king, which is elaborated with a reference to *mimesis* of the divine by the monarch. The emperor, as a second god on earth, leads his subjects to the knowledge of God in heaven. The orator

(1) E. MIONI, *Bibliothecae Divi Marci Venetiarum codices graeci manuscripti*, II, *Thesaurus antiquus. Codices 300-625*, Rome, 1985, p. 169.

(2) A remark in the middle could be taken to suggest that it is the full text : τοῦτό μοι καὶ προοίμιον, τοῦτο καὶ ἐπίλογος, τοῦτο δὴ καὶ τὰ ἐν μέσῳ (2). In that case it would be a very short exercise.

(3) *L'inedito pros basilea di Temistio*, in BZ, 99 (2006), pp. 1-67. R. PENELLA, *The Private Orations of Themistius (The Transformation of the Classical Heritage, 29)*, Berkeley, 2000, p. 6 considers it possible that the fragment is authentic.

(4) R. MAISANO, *Discorsi di Temistio (Classici greci)*, Turin, 1995, p. 48.

then states that it would be superfluous to praise the emperor according to the book (*meta tes technes*); moreover, the emperor is beyond comparison. He is a perfect gift of God to mankind and worthy of ruling over the entire world until the Pillars of Hercules. The orator wishes that God proclaims the emperor co-ruler of his heavenly kingdom. Indeed, so the fragment concludes, the emperor carries a double diadem, one heavenly and one earthly (5).

There are three reasons which individually and cumulatively prove that this short fragment cannot be the work of the fourth-century orator Themistius.

(1) Style and vocabulary

E. Amato and I. Ramelli have carefully analysed the style and vocabulary of the piece. They draw attention to the use of style figures, such as anaphors, alliteration and chiasm, to the compliance with the rules of Byzantine prose rhythm, and to the vocabulary which strikes a balance between poetic vocabulary and more common usage. They identify as one of the characteristics of the piece that it resuscitates older poetical vocabulary that had disappeared from living language ('il richiamare in vita di parole di colorito poetico, comunque scomparse dall'uso vivo') (6). It is correct that the author seems to use ἄγιος in the uncommon sense of 'execrable' (7) and ἄελλτος clearly is poetical, but apart from these the other so-called poetical words are actually very common in late Antiquity, especially among ecclesiastical writers, often writing in prose. This holds for ἰσόθεος, ἐπουράνιος, ὑπερμαχέω, ὑπερφυής, θεοπρεπής, ἀμίμητος (8): none of these words would be experienced as archaising or poetical in the fourth century and afterwards. That we are dealing with a text written by somebody exposed to ecclesiastical writings is clear from the obvious influence of biblical terms on the text, as identified by Amato and Ramelli (9), such as ἐπίγνωσις τοῦ θεοῦ,

(5) See the English translation in the appendix to this article.

(6) AMATO and RAMELLI, *L'inedito*, pp. 15-19.

(7) As pointed out by AMATO and RAMELLI, *L'inedito*, p. 17 it occurs in CRATINUS *Frg. 402*.

(8) This can easily be checked in G. W. H. LAMPE, *A Greek Patristic Lexicon*, Oxford, 1961 and in the *Thesaurus linguae graecae*.

(9) AMATO and RAMELLI, *L'inedito*, pp. 18-19.

νικοποιός, ἀνεπαύσατο ἐπί σοι. A clear reliance on the Septuagint is evident in the use of the Biblical term *Agarenoi* to designate the Arabs ⁽¹⁰⁾.

This vocabulary, heavily influenced by ecclesiastical usage, already makes a Themistian origin for the fragment extremely unlikely: although Themistius knows the Bible and twice refers to it (*Or.* 7.89d and 19.229a), his vocabulary is Atticising and not subject to such a degree of influence of ecclesiastical parlance ⁽¹¹⁾. An additional fact makes this conclusion unavoidable: an important number of the words and expressions in the fragment are never used by Themistius in any of his orations (νικοποιός, ἐπουράνιος, ἰσόθεος, ὑπερμαχέω, θεοπρεπής, ἀμίμητος, ἐπίγνωσις τοῦ θεοῦ) ⁽¹²⁾. As the adjectives of this list qualify the emperor in the fragment, it is highly significant that Themistius never uses them in his imperial panegyrics.

A further observation strengthens the conclusion of a non-Themistian origin. The dense network of references to classical culture and the past that characterises Themistius' *basilikoi logoi*, is also absent: Themistius is usually very keen on Homeric references, allusions to the great Attic authors, and comparisons with the Greek and Roman past ⁽¹³⁾. None of this is present in Pseudo-Themistius, where one fails to find any allusion at all to previous literature, except, significantly, to *Genesis* 1.4 at the end of paragraph 2 when describing the creation of the emperor by God ⁽¹⁴⁾.

These observations point to an author who was clearly trained as an orator and made an effort to include some rare words, but who largely used a language influenced by ecclesiastical usage. This would suggest a date after the fourth century, when figures such as Choricus of Gaza

(10) AMATO and RAMELLI, *L'inedito*, pp. 33-34 try to demonstrate that the term must refer to the Goths and that it was used as such in classical texts. In fact, their own list shows that no classical author used *Agarenoi* (the closest is APPIAN, *Mithridaïc War* 82: *Agaroi*). *Agarenoi*, the Greek term for the Hagarites, is, however, clearly biblical (cf. *Psalms* 82).

(11) Cf. the remarks by P. HEATHER and D. MONCUR, *Politics, Philosophy, and Empire in the Fourth Century. Select Orations of Themistius* (Translated Texts for Historians, 36), Liverpool, 2001, pp. 10-11, and D. RUSSELL, *The Panegyrist and their Teachers*, in M. WHITBY (ed.), *The Propaganda of Power: The Role of Panegyric in Late Antiquity* (Mnemosyne. Supplements, 183), Leiden, 1998, pp. 17-50.

(12) As checked by a TLG-search (June 2008).

(13) See note 11 for references.

(14) Καὶ εἶδεν ὁ θεὸς ὅτι καλὸς σὺ.

start to exemplify the confluence between classicising public oratory and ecclesiastical concerns ⁽¹⁵⁾.

(2) From Constantinople to 'the Pillars of Hercules'

In the third section the emperor is said to be worthy of world rule. First Pseudo-Themistius states that the king is not only worthy of ruling the Romans or 'the neighbouring *Agarenoi* ⁽¹⁶⁾, Iberians, Persians, Alans, the Scythian peoples, but the entire world', all land and sea, including the islands of the Ocean and beyond (3). Then the orator pursues: 'May you govern and rule these and expand Roman dominion to Cadiz and the pillars of Heracles (ᾧν κρατήσῃς καὶ μοναρχήσῃς καὶ τὴν Ῥωμαίων ἀπλώσῃς ἐπικράτειαν μέχρι Γαδείρων καὶ στηλῶν Ἡρακλείων).'

Two things are implied in this passage. First, the focus is on the Orient: the orator refers to the Saracens, Iberians, Persians, Alans, and Scythians as neighbouring peoples. These peoples live in the region stretching from Mesopotamia through the Caucasus to the north of the Black Sea: contrary to what Amato and Ramelli argue (31-3), it is hard to see a strong focus on the Goths, the main foe during the reign of Theodosius. Parallels for such lists of neighbouring peoples are more easily found for the reign of Justinian, as illustrated by Procopius ⁽¹⁷⁾, Agathias ⁽¹⁸⁾, and Paul the Silentary ⁽¹⁹⁾, where they usually relate to

(15) A sketch of the changes in later Greek literature can be found in A. CAMERON, *New Themes and Styles in Greek Literature. A Title Revisited*, in S. F. JOHNSON (ed.), *Greek Literature in Late Antiquity: Dynamism, Didacticism, Classicism*, Aldershot, 2006, pp. 11-28, and the other papers in that volume.

(16) This term is not found in Themistius. Given its biblical nature, where it refers to the Hagarites, it cannot refer to the Scythian *Agaroi*, once mentioned by APPIAN (*Mithridaïc War* 82), but it must refer to the Arabs, as it always does. E.g. the life of Theodore of Cythera (870-922), written by a certain Leo (963-1000) refers to Arab raiders as *Agarenoi*: N. ΟΙΚΟΝΟΜΙΔΗΣ, 'Ὁ βίος τοῦ ἁγίου Θεοδώρου Κυθηρῶν', in *Πρακτικὰ Τρίτου Πανωνίου Συνεδρίου*, I, Athens, 1967, pp. 264-291, more particularly p. 287.

(17) PROCOPIUS CAESARIENSIS, *Anecdota* 11.11, *Bella* 3.14, cf. *De Aedificiis* 1.1.6-8, 11.

(18) AGATHIAS, in *Anthologia Palatina* 4.3. The list is usually taken to refer to Justinian (cf. B. BALDWIN, *Four Problems in Agathias*, in *BZ*, 10 (1977), pp. 295-305) although Averil and Alan CAMERON, *The Cycle of Agathias*, in *JHS*, 86 (1966), pp. 6-25, especially pp. 23-24, have argued for Justin I.

(19) PAUL the SILENTIARY, *Description of St Sophia* 135-138.

Justinian's conquests and his claims to world rule. The emphasis on neighbouring peoples in the East suggests an East Roman perspective that postdates the disintegration of the Western Empire.

This connection with the age of Justinian gains a certain probability because of the second implication of the passage quoted above: the orator wishes the emperor to extend his rule to the Pillars of Hercules. The use of the optative aorist ἀπλώσαις is significant in this respect, implying, through the inchoative connotations of the aorist, that imperial rule does not yet hold sway there. This surely excludes Theodosius I: he did not have to expand the empire to the West, as it was still in its full glory. The exhortation to world dominion would suit well Justinian's claims early in his reign, as for example in *Novella* 30 (11.2, 536): 'God will grant us to rule over the rest of what, subject to the ancients Romans to the limits of both seas, they later lost through their easy-going ways' (20).

(3) The divine emperor

The main theme of the fragment is the divine nature of the emperor, already made explicit in the first sentence where it is said that everybody accepts that 'the emperor is a god' (θεὸν εἶναι τὸν βασιλέα, 1). The author overbids all *topoi* and stock themes in this respect: the emperor is not simply god-like, he is god (1); he is a 'visible and second god' who imitates the 'first, invisible' god – or rather the emperor does not simply imitate god like all the other kings, but has a likeness (ἐμφάρεια) (21) with God. The emperor outshines all kings, and has been specially brought into being by God. The third section predicts world rule for the emperor, and a shared rule in heaven with God.

The hyperbolic identification of the emperor with a god and the claim that he is *isotheos* argues strongly against Themistius as an author, whose position on the divinity of the emperor is very circumspect. Contrary to Pseudo-Themistius, Themistius himself never calls the emperor 'god' (*theos*) nor does he attribute godlike honours (ἰσόθειοι

(20) Similar statements can be found in JOHN the LYDIAN, *De magistratibus* 3.1, 3.55; CYRIL of SCYTHOPOLIS, *Vita Sabae* 72, 74.

(21) This is another word never used by Themistius.

τιμαί) to him. Themistius' circumspection is often incorrectly appraised in scholarship (22), and thus needs to be set out here.

When talking about the emperor's divinity, Themistius is remarkably fond of the famous oracle about Lycurgus (Herodotus 1.65): 'Should I address you, in my prophecy, as a god or a man?' It occurs three times as part of an argument about divine status (23). This doubt is rhetorically appropriated by Themistius in order to draw a subtle yet clear line between emperor and god whilst also allowing a degree of assimilation of the former to the latter. *Oration* 19 *On philanthropy* to Theodosius I starts with the quotation from Herodotus and the argument in the first seven chapters is implicitly directed by it. After the quotation, Themistius makes clear that divine status is not the result of wealth or victory (226A): he argues against those who think that Xerxes was divine for these reasons and because he could kill whomever he wanted to (226A-D). Such behaviour is stated to be unworthy of a good ruler, such as Lycurgus, who practised philanthropy. Indeed, Themistius argues, philanthropy is a victory of virtue, whereas punishment is one of power (227A: ἀρετῆς γὰρ αὕτη νίκη, τιμωρία δὲ δυνάμεως). This sets off a long praise of Theodosius for not punishing anybody by death (cf. 228C) and even overturning judgements by lower-ranking officials with that intent (24). That is, according to Themistius, why tradition attributes divinity (*theotes*) to the emperor: "Ἀνωθέν τοι, βασιλεύς, ἡ πολιτεία τὸ τῆς θειότητος ὄνομα ὑμῖν ἐκεφήμισεν (...), ὅτι μόνω θεῷ καὶ βασιλεῖ ἐν ἐξουσίᾳ ἐστὶ ζωὴν ἐπιδοῦναι (229A) ('Traditionally, emperor, the state has given you the title of divinity (...) because it is only in the power of god and the emperor to grant life.') Every word is important here: it is because the emperor can save life that the 'name' or 'title' of divinity was granted to him (25). Here Themistius clearly alludes to the

(22) E.g. J. VANDERSPOEL, *Themistius and the Imperial Court*, Ann Arbor, 1995, p. 83; M. CLAUSS, *Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich*, Leipzig, 1999, pp. 210-212; AMATO and RAMELLI, *L'inedito*, pp. 19-39.

(23) *Or.* 7.97B (Valens), 15.193C, 19.225d (Theodosius).

(24) The *topos* that an emperor should not kill anybody in times of peace, is discussed by P. VAN NUFFELEN, *The unstained rule of Theodosius II: A late antique panegyric topoi and moral concern*, in T. VAN HOUTT e.a. (eds.), *Virtutis Imago. Studies on the Conceptualisation and Transformation of an Ancient Ideal* (*Collection des Études Classiques*, 19), Leuven, 2004, pp. 229-256.

(25) Cf. *Or.* 15.193D for a similar use of *onoma*.

traditional use of divine language in panegyric⁽²⁶⁾, but he re-interprets it: the traditional title 'divine' means that the emperor shares an important virtue with the gods, not that he is straightforwardly god. Only Theodosius' virtue justifies this title. Themistius' use of the traditional panegyric language of divinity is thus made conditional on the presence of real virtue; it is not the indication of the fully divine nature of the emperor⁽²⁷⁾. Indeed, during his lifetime the emperor only becomes divine in a very partial sense, as he lacks the other characteristics of divinity, in particular immortality (6.79A).

Themistius' skilful appropriation and re-interpretation of traditional ways of talking about the emperor is complemented by a careful distinction between the emperor's virtuous and thus partially divine nature on the one hand and actual ruler cult on the other. The latter is interpreted as the act of attributing divine honours simply because of one's position or power, and not because of virtue. Such an attitude is to be rejected (1.8D). Yet the possibility of a cult is not excluded. In line with Themistius' overall pose as the representative of philosophy, what makes one truly divine is assimilating all virtues in one's soul⁽²⁸⁾. If someone succeeds in doing so, he may be worthy of worship, but only after his death when his soul has joined the divine⁽²⁹⁾.

Themistius therefore never said, and could not have said, that the emperor is a god, as Pseudo-Themistius does⁽³⁰⁾. The obvious contradiction with Themistius' views becomes clear in the fact that Pseudo-Themistius justifies the divine nature of the emperor by the fact the emperor has the power to punish (1: ὁ τιμῶν καὶ τιμωρίων κατ' ἀξίαν ἐκάστω νέμων) – in a clear contrast to Themistius' view that abstaining from punishment is the proper expression of virtue. Lost is also the emphasis on the idea that the acquisition and display of virtues makes

(26) See B. SAYLOR RODGERS, *Divine Insinuation in the Panegyrici Latini*, in *Historia*, 35 (1986), pp. 69–104.

(27) In the fictional universe of his panegyrics, all emperors obviously possess true virtue.

(28) *Or.* 5.64C, 9.126D.

(29) *Or.* 20.240B.

(30) AMATO and RAMELLI, *L'inedito*, p. 31 claim that Themistius does call the emperor *theos*, with reference to *Or.* 15.193d and *Or.* 19.227a. But that is a misleading assertion: in both cases Themistius is more circumspect and refers to τῆς θειότητος ὄνομα.

the emperor divine; in Pseudo-Themistius, the divine emperor descends ready-made from heaven.

The hyperbolic identification of emperor and god with which Pseudo-Themistius opens may seem odd: notwithstanding the survival of panegyric language, one does not often encounter straightforward identifications of a living king with god in either pagan or Christian sources⁽³¹⁾. Whilst it is well-known that Christians could compare emperors with God and exhort them to imitation of the divine⁽³²⁾, an outright identification seems out of place in a Christian context, where one would expect an emphasis on the transcendence of God. Does this hyperbole contradict the suggestion made earlier, on the basis of the vocabulary, that Pseudo-Themistius was a Christian? We do not think so. Indeed, it is possible to find some parallels in Christian sources for such descriptions of the emperor. The Apostolic Constitutions (late fourth century) describe the bishop as an intermediary between God and mankind, and thus as an 'earthly god after God' (ἐπίγειος θεὸς μετὰ θεόν). Elsewhere in the same work, bishops and emperors are said to have comparable positions, suggesting that the emperor could also be an *epigeios theos*⁽³³⁾. Drawing on the traditional idea that the emperor must imitate god, the deacon Agapetus (sixth century) can compare the relation of the emperor with his people to that of God with the world: 'In his bodily essence, the emperor is the equal of every man, but in the power of his rank he is like God over all men. He has no one on earth who is higher than he. Like a man, therefore, he must not be puffed up; like God, he must not be angry. For if he is honoured for his divine

(31) One does encounter occasions where barbarians mistake a powerful man (usually a bishop) for a god: SOZOMEN, *Historia ecclesiastica* 7.26.6; *Vita Epiphani* 11, PG 41.36c; EUNAPIUS, *Vitae sophistarum* 21.2.3; PRISCUS, *Historia Frg.* 11.1. LIBANIUS, *Or.* 18.308 calls Julian a *paredros* of the gods. Comparisons with the divine are much more common: see, e.g., SYMMACHUS, *Relatio* 1.1: *similis est princeps deo pariter universa cernenti*. The sixth-century so-called *Dialogue on political science* emphasises imitation of the divine but states clearly: 'as Pindar put it, 'let him not strive to be god (*Ol.* 5.24)' (5.156). Tr. P. BELL, *Three political voices from the age of Justinian* (*Translated Texts for Historians*, 52), Liverpool, 2009, p. 177.

(32) See, e.g., THEOPHYLACTUS SIMOCATTA, *Historia* 4.4.7, and the examples quoted on the following pages.

(33) *Constitutiones Apostolicae* 2.26.4, 2.27–29, 2.34.1. Compare PSEUDO-THEMISTUS I: θεὸς ἐμφανῆς καὶ δεύτερος κατὰ μίμησιν τοῦ πρώτου καὶ ἀφανοῦς. GREGORY the GREAT, *Epistula* 5.36 also calls priests 'gods'.

image, he is nevertheless bound to his earthly image through which he is taught his equality with other men" (34). Pseudo-Themistius' hyperbole remains exceptional but is based on the same ideas as the ones found in Agapetus and the Constitutions; it becomes hyperbolic in that he abandons the comparative in favour of total identification.

In the light of the possibility suggested in section 2 above that Pseudo-Themistius is writing under Justinian's reign, it is worth pointing out that further evidence for the comparison of the emperor and God can be found in texts from the sixth century, although they do not hyperbolically identify the emperor as a god, as is the case for Pseudo-Themistius. Procopius describes a mosaic in the palace in Constantinople where Justinian is depicted receiving 'godlike honours' from the senate (35). In the *Anecdota*, Theodora is said to have requested worship from the senate as if she were a god (ἴσα θεῶ), whilst Tribonian is claimed to have said that Justinian could be taken straight to heaven (36). Paul the Silentiary (writing in 563) notes that Justinian remits debts and forgives 'like god' (47). John the Lydian, in his *De magistratibus*, muses on the deification of Caesar and Augustus, and considers that the appellation *theos* implies divinity by nature (*physei*), whereas that of *theios* is based on position (*thesei*) (2.2-3). His rejection of imperial deification there does not preclude him from comparing Justinian to God who creates out of amorphous matter (3.71). Closest to Pseudo-Themistius' hyperbolic identification comes Jordanes, who in his *Getica* (written ca. 558), has the Gothic leader Athanaric exclaim that the Roman emperor is truly a god on earth (37).

As Misha Meier has argued, a strong awareness of being elected by God to the position of emperor permeates Justinian's reign, an idea that develops into an increased emphasis on imperial sacredness and closeness to Christ late in Justinian's life (38). The emphasis in Pseudo-

(34) AGAPETUS, *Kephalaia* 21: Tr. BELL, *Three political voices*, p. 107. See also § 37 and 46.

(35) PROCOPIUS CAESARIENSIS, *De aedificiis* 1.10.19.

(36) PROCOPIUS CAESARIENSIS, *Anecdota* 10.6, 13.12. Cf. HESYCHIUS, *Lexicon*, s.v. Tribonian.

(37) JORDANES, *Getica* 28. This may derive from the fifth-century author Priscus, in whose fragments a similar episode is preserved (see note 31).

(38) M. MEIER, *Das andere Zeitalter Justinians. Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung im 6. Jahrhundert n. Chr. (Hypomnemata: Untersuchungen zur Antike und zu ihrem Nachleben, 147)*, Göttingen, 2003, pp. 628-633.

Themistius on the divine nature of the emperor, who is the visible representative of God on earth, can be interpreted as reflecting this Justinianic ideology. Indeed, Justinian's laws also harbour the idea that the emperor is a divine gift to mankind and the result of divine choice – or even divine fashioning –, as one sees in Pseudo-Themistius (39). The point that the emperor leads his population to knowledge of the divine (1: ὁ βασιλεὺς πάντα χειραγωγεῖ πρὸς τὴν τοῦ θεοῦ ἐπίγνωσιν τὸ ὑπήκοον) would also suit Justinianic ideology, with its idea that the emperor must safeguard the orthodoxy of his subjects (40).

Conclusion

The language, content, and ideology of the *Pros basilea* establish beyond doubt that the piece cannot be by Themistius. They rather allow us to identify the author as a Christian, rhetorically trained orator. The suggestion of reconquest may point to the reign of Justinian, in which the hyperbolic divine language, and the emphasis on the emperor as a divine gift to his people, would fit. The suggestion that the emperor has enjoyed a long life and the wish that he may extend his rule to the Pillars of Hercules could be taken to imply that the piece dates from the time of the campaign in Spain (552). Panegyric of the Justinianic age did not always take the new forms of Procopius' *Buildings* or Paul the Silentiary's description of the Hagia Sophia; we know, for example, that a Tribonian (maybe the Tribonian) wrote a *hypatikos* and a *basilikos* for Justinian (41). Given the still lively rhetorical education in that period,

(39) MEIER, *Das andere Zeitalter*, pp. 115-136 gives a full inventory and detailed discussion of these proclamations and other sources. See, e.g., *Novellae Iustiniani* 133.pr (539): τῇ βασιλείᾳ κοινὴν πάντων ἀνθρώπων ἐπιστάσιαν ἐκ θεοῦ παραλαβούση.

(40) MEIER, *Das andere Zeitalter*, p. 120 notes that Justinian's laws tend to refer to his subjects as *subiecti* or τὸ ὑπήκοον, contrary to previous usage. It may be significant that Pseudo-Themistius (1) uses the same term, which deepens the gap between the emperor and his people. J. KARAYANNOPOULOS, *Der frühbyzantinische Kaiser*, in *BZ*, 49 (1956), pp. 369-384 shows that the early Byzantine emperor was supposed to lead his subjects to orthodoxy. His argument is heavily based on material from the reign of Justinian.

(41) *Suda* T 957. *PLRE* III (2) suggests the possible identification with the quaestor. See also the possible allusion to traditional panegyric in PAUL THE SILENTIARY, *Ekphrasis* 135-9, and in the *Dialogue on Political Science* 5.42.

one cannot even preclude the possibility of a school exercise (as the brief and unspecific title *Pros basilea* might suggest). Yet it must be admitted that none of these arguments for a date under Justinian is conclusive: the piece is too short and elusive to allow any firm conclusions. It is certain, however, that the *Pros basilea* cannot be attributed to Themistius.

Appendix

The following translation is based on the text edited by Ramelli and Amato, *L'inedito*. It is the first English translation of the short oration. Note that the Greek βασιλεύς can mean both 'emperor' and 'king'.

1. That God is a king, nobody would disagree with, and that the emperor is a god is shown by the very facts. For if what is hidden and invisible can be known from what is visible and obvious, the emperor leads his subject people to the knowledge of God. And if God is the one who hands out honours and punishments to everyone according to merit, the emperor has the same power⁽⁴²⁾. How would he not be a second, visible god in imitation of the first, invisible one? Now imitation also applied to other kings, but likeness to our current one alone: when he started to shine like the morning star, he eclipsed the other stars, that is kings, through his brightness, and received a long life in return from God. So if anything applies to god, it also applies to the emperor. And if the emperor is good, so is, obviously, God.

2. To praise you according to the rules of the art, admirable king, I thought superfluous, for it would be boring, and execrable to you, to enumerate the kings that the world has known⁽⁴³⁾. To introduce a comparison with the emperor who has been compared to the One, on the other hand, I did not even consider. I went about in a different way, an unusual and unfamiliar one, as I was to address a man worthy of God and a king similar to God, I also chose an unfamiliar method. When God – to speak out even if it sounds unbelievable – had decided to give us men a great, extraordinary, and new gift, he gave it a moment of consideration before carefully elaborating it, and created you, Emperor: a

(42) Reading ταῦτα instead of the editors' ταῦτα.

(43) We do not see the need to bracket the clause καὶ γὰρ ... τι σοί as a side-thought, as is done by the editors.

perfect work, exceeding all expectations, of refined beauty, inimitable, pleasant because of its beauty, useful because of its virtues, courageous as far as its true courage and prudence are concerned. And God saw that you are good, He came upon you, and reigns with you. That is my introduction, my conclusion, and my argument.

3. And so, whether we too are worthy to be ruled by you, I do not know. But what it is possible to grasp and say for a human being, is that you are worthy, Emperor, to reign not only the Romans or the neighbouring *Agarenoi*, Iberians, Persians, Alans, the Scythian peoples, but the entire world, all land, inhabited or uninhabited, the whole sea, navigable or unnavigable, the islands of the Ocean and beyond. May you govern and rule these and expand Roman dominion to Cadiz and the pillars of Heracles.

And may we see it, so that we, for our part, break into a victory hymn that is worthy of your labours, as for God and king who grants victory and who fights on behalf of the pious emperor. May God now institute you as king over these, protect you, and assist you. And since you care for the future and think of it rather than of the present, since you live frugally and fight vigorously, may He show you to partake in his kingship. And may He crown your soul with the same crown He bestowed on your body, so that you are an approved king in two spheres, wearing a twofold diadem, one earthly, the other one heavenly⁽⁴⁴⁾.

Katholieke Universiteit Leuven.
Universiteit Gent.

Lieve VAN HOOF.
Peter VAN NUFFELEN.
lieve.vanhoof@arts.kuleuven.be
peter.vannuffelen@ugent.be

SUMMARY

A thirteenth-century manuscript attributes a short fragment of a speech *Pros Basilea* to the fourth-century orator Themistius. Its editors argue that the piece is authentic and was addressed to Theodosius I. In fact, style and vocabulary, geographical references, and the way the divinity of the emperor is highlighted, strongly argue against its authenticity. The fragment must be dated much later than the fourth century: this article suggests a date in the reign of Justinian.

(44) See AMATO and RAMELLI, *L'inedito*, p. 13, n. 54 for comments on this last sentence.

BEING ROMAN IN PROCOPIUS' VANDAL WARS (*)

Procopius' account of Justinian's invasion of Africa in 534 is the most upbeat of his books on the Wars. Unlike the preceding books on the wars in Persia, Book III has a hero, the general Belisarius, who is presented as the liberator of Africa from Vandal rule. Procopius himself had been present in the general's staff during the invasion, and was therefore absent for the unsuccessful aftermath of Belisarius' campaign, in which the Romans encountered repeated problems from troop revolts and Moorish incursions from the hinterland. This later phase is the subject of Book IV, which paints its protagonists in shades of grey, and where a new moral ambiguity begins to creep into Procopius' narrative.

This account has been extremely important in establishing the *histoire événementielle* of the period of Vandal rule and Roman re-conquest in the fifth and sixth centuries⁽¹⁾, but here I intend to examine Procopius' narrative from the perspective of earlier ethnographic language, particularly as it was employed by other historians. I suggest that the behaviour of the main protagonists in the story should be read as ideal types of political behaviour, in an environment where behaviour (rather than ethnic descent or religion) was the principal characteristic of any political actor. Here the language of ethnography, and comparison with barbarians, became a template against which the ability of 'Romans' to act as true Romans was judged. By reading the depiction of Romans and barbarians in the Vandal Wars against the grain, I suggest that we can discern the outlines of a conditional vision of government, which was invoked to condemn Justinian as much as the Vandal kings he had defeated.

(*) This article was written as part of a British Academy Post-doctoral Fellowship. I would particularly like to thank Averil Cameron, Neil McLynn and Greg Fisher for their kind advice.

(1) See now A. MERRILLS and R. MILES, *The Vandals*, Oxford, 2010, esp. chapters 5 and 9.

Ethnographic language had long been employed by historians in a tradition going back to Herodotus, and it remained a prominent feature of the digressions of late antique historians such as Ammianus Marcellinus. Suchlo set pieces of the genre allowed historians to define the characteristics of entire ethnic groups by a series of stereotypes, setting barbarians apart from the civilised by their emotions (*furor*, *impietas*, *discordia*) as well as their origins or their 'bizarre' practices⁽²⁾.

A particular development in these stereotypes was to link emotional failings, associated with a lack of self-control, to a more general failure to order society properly. As Ammianus puts it, 'Goths are unsuited to obeying laws on account of their barbarism'⁽³⁾. This ability to control individual emotions was connected to more general failings in government, an idea that built on the opposition between 'democratic' Hellas and 'tyrannical' Persia in the Athenian tragedy of the fifth century B.C.⁽⁴⁾.

The Roman Empire would continue to employ similar stereotypes to differentiate itself from the 'uncivilised world' around it and from many of the ethnic groups that it ruled. But, unlike the Hellenic writers, there was a sense that the empire could reshape and improve its environment, that it had a mandate for rule and expansion as a result of its civilising mission, which provided law and peace to the whole world⁽⁵⁾. In Roman hands, these stereotypes had to be more flexible since they had to allow for the improvement of provincials, as we see in Plutarch's vision of Alexander's civilising mission or Lucian of Samosata's vision of himself as a barbarian transformed by *paideia*⁽⁶⁾. Instead of emphasis-

(2) R. MATHISEN, *Violent behaviour and the construction of barbarian identity in late antiquity*, in H. A. DRAKE (ed.), *Violence in Late Antiquity. Perceptions and Practices*, Aldershot, 2006, pp. 27-37 and Y. A. DAUGE, *Le barbare : recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation* (Collection Latomus, 176), Bruxelles, 1981, esp. p. 633. For an example of 'bizarre practice' see AMMIANUS (31. 2. 11) on the Huns' consumption of raw meat. B. H. ISAAC, *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, Princeton, 2004), discusses the ideas of geographic determinism that lie at the back of many of these ideas.

(3) AMMIANUS (27. 4. 9).

(4) E. HALL, *Inventing the Barbarian : Greek Self-definition through Tragedy* (Oxford Classical Monographs), Oxford, 1989, p. 67.

(5) DAUGE, *Le barbare*, p. 33 ; C. R. WHITTAKER, *Rome and its Frontiers : the Dynamics of Empire*, London, 2004, pp. 144-146.

(6) M. MAAS, *Delivered from their ancient customs : Christianity and the question of cultural change in early Byzantine ethnography*, in A. GRAFTON and

ing 'racial' origins, the authors of the Second Sophistic presented a transcendent idea of *paideia*, whose power was most visible when applied to non-Greeks (7).

The rhetoric of Rome's civilising mission was altered in an era of official Christianity, where Christian leaders also used this language of *paideia* to police the boundaries between the included and the excluded, as well as to build bridges with the respected cultures of a classical past (8). In the Christianising Empire of the fourth and fifth centuries the traditional forms of education continued to flourish under Christian sponsorship, where the church might control access to an improving secular education or where Greek spread hand in hand with the spread of the new religion (9).

With the use of *paideia* by Christians, we also find the use of classical topoi of positive and negative behaviour used to demarcate the Christian categories of orthodox and heretic that were increasingly presented as central concerns of Christian emperors, first by their Christian propagandists and later in their own self-representations. It is this use of the language of ethnography as part of heresiology, whereby heretics are labelled as irrational, acephalous and violent, that Michael Maas has termed 'the barometer of Christian identification with imperial authority' (10).

K. MILLS (eds.), *Conversion in Late Antiquity and the Early Middle Ages (Studies in Comparative History)*, Rochester N.Y., 2003, pp. 152-188, at p. 159.

(7) S. SWAIN, *Hellenism and Empire. Language, Classicism, and Power in the Greek World AD 50-250*, Oxford, 1996, pp. 135-186; T. WHITMARSH, *Greek Literature and the Roman Empire. The Politics of Imitation*, Oxford, 2001, pp. 116-129.

(8) P. BROWN, *The Making of Late Antiquity*, Harvard, 1978, esp. p. 8. See also T. KOPECEK, *The Cappadocian fathers and civic patriotism*, in *Church History*, 43 (1974), pp. 293-303.

(9) On the continuing importance of the rhetorical education see R. A. KASTER, *Guardians of Language, the Grammarian and Society in Late Antiquity (The Transformation of the Classical Heritage, 11)*, Berkeley, 1988, pp. 13-15. For the education of pagan children using Christian texts in Antinoe, H.-I. MARROU, *A History of Education in Antiquity*, trans. G. LAMB, Madison, 1981, p. 325. For the death of Anatolian languages and the spread of the Bible see F. R. TROMBLEY, *Hellenic Religion and Christianisation, c. 370-529 (Religions in the Graeco-Roman World, 115, 2)*, Leiden, 1994, II, p. 104.

(10) MAAS, *Cultural change*, p. 153. P. GARNSEY, *Roman citizenship and Roman law in the late empire*, in S. SWAIN and M. EDWARDS (eds.), *Approaching Late Antiquity: The Transformation from Early to Late Empire*, Oxford, 2004, pp. 133-155, esp. pp. 143-

In a similar vein, Geoffrey Greatrex has persuasively suggested that this blend of ethnography and Christian heresiology reached a new level in the reign of Justinian, where, he suggests, being Roman came to be increasingly defined by being orthodox. In this environment, an emphasis on orthodoxy was not merely a way to exclude heretics within the empire from their legal rights, but also a means of legitimately including the 'right kind of barbarian' to provide manpower for the emperor's foreign wars (11). Indeed, we could also note that a mainstay of the policies of Justinian's predecessor Leo may have been the deliberate negative stereotyping and targeting of 'Arian' 'barbarians' in the capital during his putsch against Aspar, and the expansion of new manpower sources in the reign of Justinian may reflect this re-drawing of the boundaries of Roman identity by the sixth century empire (12).

Thus the tools of ethnographic classification available to an author like Procopius were the products of a series of different political environments, which produced different, but interlocking discourses to classify 'the other'. These were an Athenian-era distrust of the tyrannical and decadent Persians, the Principate's emphasis on the ordered world of imperial rule against violent invaders and the Christian Empire's elision of the ethnographic language of self-control with Christian heresiology. In Procopius' account of the Vandal wars I suggest that he is conscious of the mixed inheritance of this language of classification, and deliberately re-deploys its tropes to set up a dichotomy between Romans and Vandals, emphasising the tyranny and luxury of the Vandal kings, the improving mission of the Belisarius and the mandate of an orthodox empire. Yet in Book IV he equally deliberately abandons and subverts this earlier dichotomy, in response to the changing events of the aftermath of the conquest. In particular, I suggest that the praise and blame of groups and individuals in these two books

145 observes that non-citizen legal categories were resurrected in the fifth century to disqualify heretics from inheritance.

(11) G. GREATREX, *Roman identity in the sixth century*, in G. GREATREX and S. MITCHELL (eds.), *Ethnicity and Culture in Late Antiquity*, London, 2000, pp. 267-292.

(12) On Leo see P. WOOD, *The emperor Leo I and Book XIV of Malalas*, forthcoming. See J. TEALL, *The barbarians in Justinian's armies*, in *Speculum*, 40 (1964), pp. 294-322 for a collection of references on Justinian's army, though he never analyses his categories of 'imperial' and 'extra-imperial'.

employs a Christianised ethnographic language that had already developed a tradition of praise for the good barbarian, and that this was used as part of Procopius' wider programme, in which he subverted the claims of Justinian and his government.

A Vandal tyranny

Wars III opens with an account of the circumstances of the Vandals' fifth-century conquest of Africa and their subsequent behaviour. Procopius narrates how the Vandals left 'the Maeotic lands' to seize Africa during the squabbles of different Roman usurpers, principally the counts Gildo and Boniface⁽¹³⁾. Their king, Gaiseric, then begins by stripping away the walls of all cities outside the capital of Carthage, stealing the estates of the Libyans and subjecting the people to excessive taxation⁽¹⁴⁾. We later learn that the Vandals did not redistribute any of this accumulated wealth but kept it as treasure or spent it on luxurious living⁽¹⁵⁾.

Procopius describes the following rulers of the Vandals as oppressive rulers lacking in moderation. Honoric is unjust to Libyan Christians and forces conversions to Arianism⁽¹⁶⁾. And Thrasimund's defeat by a Moorish rebellion is ascribed to God's displeasure at his treatment of orthodox churches⁽¹⁷⁾. Finally, when Gelimer, the last Vandal ruler, accedes to the throne, it is the result of his own lack of self-control. After he was allowed to share rule with his relative Ilderich, he was allowed to share rule with his relative Ilderich he was 'unable to restrain his intentions' and deposed him⁽¹⁸⁾. Procopius' description follows several of the longstanding *topoi* of Roman ethnography: the barbarians lack the self-control that might allow them to resist temptation or to act in cooperation with others for a long-term goal, or in a pious manner⁽¹⁹⁾.

(13) *Wars* III, 3.

(14) *Wars* III, 5, 8-9 and 14-17.

(15) *Wars* IV, 3, 25 and 4, 34-39.

(16) *Wars* III, 8, 3-4.

(17) *Wars* III 8, 15-27.

(18) *Wars* III 9, 8: κατέχειν οὐκέτι οἷός τε ἦν τὴν διάνοιαν.

(19) DAUGE, *Le barbare*, esp. p. 388 for the contrast of *furor* and *ratio*, *pietas* and *impietas*. Procopius also follows the norms of literary ethnography by describing the Vandals' origins as a prelude to later accounts of their customs and religion. MAAS, *Delivered from Their Ancient Customs*, p. 155.

Justinian's justification for his invasion hinges on Gelimer's usurpation of the kingship from Ilderich: 'you have not acted in a holy manner or in accordance with Gaiseric's will ... you have exchanged the title of king for that of tyrant ... but if you give it up then God's attitude will be favourable and our relations friendly'⁽²⁰⁾. Justinian's internal justification for this dangerous invasion also drew directly on a religious mandate, to overcome the logistic concerns of his advisor John the Cappadocian. Procopius records how 'an eastern bishop' told Justinian that 'God has given you the task of protecting Christians in Libya from tyrants'⁽²¹⁾.

Thus a consistent picture seems to emerge from the opening sections of the book in the introduction to Procopius' actual account of the invasion. Firstly, the Vandals' barbarian origins are emphasised and this is juxtaposed onto accounts of their unjust rule and the oppressive behaviour of their rulers. And secondly, this sets the ground for a specific event, Gelimer's usurpation, which prompts Justinian's declaration of his political and religious mandate for the conquest of Africa. Throughout these introductory passages, Vandal corruption and impiety reinforce and explain their behaviour. Like the Persians of Athenian tragedy, their decadence and love of wealth explains their tyrannical treatment of their Libyan subjects, and this is further linked to their despoliation of churches, an impiety that causes the fall of Thrasimund and seems to justify Justinian's invasion, acting as God's instrument.

The image of the absence of self-control in the rule of the Vandals is contrasted with Belisarius' own leadership of his troops. Here we see Belisarius instilling self-control into his troops and, in so doing, enabling them to behave as Romans, and to garner favour for a divinely approved project⁽²²⁾. Soon after disembarking in Byzacena he executes two of his Hunnic *foederati* for killing one of their companions in a drunken brawl. When the rest of the Huns criticise him for applying his own laws to them he responds with a long speech emphasising the importance of self-control in securing their victory. He tells them 'while it is men who do the fighting, it is God who judges it ... and gives victory in battle (ὡς μάχονται μὲν ... ἄνθρωποι, βραβεύει δὲ ὁ θεὸς ... καὶ τὸ

(20) *Wars* III 9, 10.

(21) *Wars* III 10, 19: χριστιανούς τοὺς ἐν Λιβύῃ ῥύεσθαι ἐκ τυράννων.

(22) The full scene is *Wars* III, 12, 10-24.

τοῦ πολέμου δίδωσι κράτος) ... [therefore] you should consider your bodies and prowess in arms as less important than justice and things pertaining to God' (23). He concludes by telling them that the drunkenness of the soldiers should not be considered an excuse and that they should respect the property of the local people during their campaign: 'bravery [alone] cannot be victorious unless it is accompanied by justice' (24). Procopius is clear about the consequences of this speech: '[afterwards] they were careful to live their lives with self-control (σωφρόνως βιοτεύειν)': Belisarius' speech itself is an improving force for his motley forces (25).

The sentiments of Belisarius' speech are reinforced in the next chapter when some of his men are caught stealing fruit. Here again he administers corporal punishment and delivers a speech. He reminds the soldiers that 'the Libyans are Romans of old ... and your lack of moderation (ἡ ἀκράτεια) has altered all of this and you have, I presume, reconciled the Libyans to the Vandals ... thus the war will be against both the Libyans and the Vandals, but also against God himself, whose protection the unjust cannot call upon ... At this time above all, self-control will save you (σωφροσύνη ... σώζειν) while disorder will lead to your death (ἀκοσμία ... ἐς θάνατον φέρει)' (26).

Belisarius' speeches are demonstration of the superiority of Roman laws and self-controlled behaviour: he is not prepared to accept any relativistic claims that Hunnic customs should provide an excuse for bad conduct. Strikingly, he emphasises the connection between justice and self-control on the one hand and victory and divine approval on the other. Though Procopius probably invents the exact contents of the speech, it, alongside the accounts of miracles on the campaign, may also show the religious propaganda employed in the Roman army in these events where the historian was an eyewitness. At any rate, the speech establishes the pattern of divine intervention in the events of the conquest, which is referred to by protagonists on both sides, and sets out the importance of justice to the local population as the legitimating factor of the invasion and as a guarantor of military success. The invasion of Africa represents a testing ground where the behaviour of Justinian's

(23) *Wars* III 12, 14.

(24) *Wars* III 12, 21.

(25) *Wars* III 12, 22.

(26) *Wars* III 16, 1-8.

forces will be measured up by their performance against the Vandals and the affections the Libyans, 'the Romans of old'. Significantly, Belisarius' speeches also set out the criteria by which the Romans will be found wanting.

The victory of Belisarius: God and man's actions

Thus the opening scenes of the war set out the historian's model of causation. Self-control, and the justice which flows from it, can allow the outnumbered Romans to defeat the Vandals because it will ensure their support from the Libyans, and because God himself will support the just. The following encounters bear out Belisarius' analysis. At the battle of Syllectus, Belisarius' forces are able to defeat the Vandals because of their moderation (σώφρονας), the same virtue that he emphasised in his speeches (27). Subsequently, he is saved from a Vandal ambush because of good fortune: Procopius 'was moved that God traced the best manner for things to occur ... even when men were ignorant of their failure or success' (28). In the final encounter at Ad Decimum, Gelimer is forced to make a crucial mistake, which Procopius describes as 'God affecting his reason' (29). Gelimer goes on to lament the events leading to his defeat in his letter to his brother Tzazon in Sardinia at the very end of Book Three, blaming 'a madness sent from heaven' (30).

The historian never abandons more material causation: he also observes that the Vandals had been led into inefficiency by idleness, while the Romans had been hardened by fighting the Persians (31). But this observation about military effectiveness is still tied into the wider discourse about self-control and the Vandals' lapse into luxury after their conquest of Africa. Critically, this discourse of self-control links 'material' criticisms of the Vandals' fighting and administrative ability and the action of God in the history: God acts directly on behalf of the Romans because their self-control has made them just liberators of the Libyans. There is a clear sense of the war's protagonists acting

(27) *Wars* III 17, 6.

(28) *Wars* III, 18, 3.

(29) *Wars* III, 19, 25.

(30) *Wars* III, 25, 11-13.

(31) *Wars* III, 19, 7.

against the backdrop of divine judgement, where their actions take effect because of divine approval as much as immediate, material causation⁽³²⁾.

The establishment of Belsarius as the source of the troops' self-control suggests a connection between the view of causation used here by Procopius and that of the ecclesiastical historians of the fifth century. The historians Socrates and Sozomen, writing in the era of Theodosius II, had emphasised the connection between orthodoxy, self-control and victory. For these historians, the self-control of an emperor like Theodosius I was portrayed in the same breath as an account of his pious *askesis*, while his prayers lead to the scattering of the army of the usurper Eugenius⁽³³⁾. The ecclesiastical historians took the model of the virtue-bestowing emperor and rendered it in Christian terms, placing the emperor's piety at the centre of the expansion of Christianity and equating this to the expansion of Roman power: 'God's light shone on India for the first time. The courage and piety of the emperor became celebrated throughout the whole world and the barbarians, having learnt by experience to prefer peace over war, were able to enjoy social intercourse and many people embarked on long journeys'⁽³⁴⁾.

As well as looking to classical models for Procopius' ideas of historical causation, I suggest that we should also bear in mind the Christianised *paideia* that Socrates and Sozomen used to explain the success of the Theodosian dynasty. Indeed, at one point Socrates makes

(32) See D. BRODKA, *Die Geschichtsphilosophie in der spätantiken Historiographie. Studien zu Prokopios von Kaisareia, Agathias von Myrina und Theophylaktos Simokattes (Studien und Texte zur Byzantinistik, 5)*, Frankfurt, 2004, for his discussion of fate and free will (pp. 40-43 and 57-58) and the particular dominance of the lead protagonists in Wars III and IV (pp. 83-84).

(33) SOZOMEN, *Historia Ecclesiastica*, Introduction (ed. BIDEZ and HANSON, pp. 1-5); SOCRATES, *Historia Ecclesiastica* VI, 6. See further P. VAN NUFFELEN, *Un héritage de paix et de piété. Étude sur les histoires ecclésiastiques de Socrate et de Sozomène (OLA, 142)*, Leuven - Paris - Dudley (MA), 2004, pp. 409-425.

(34) THEODORET, *Historia Ecclesiastica* I, 23, on the conversion and peaceful improvement of 'India' due to the piety and courage of the emperor. See also SOZOMEN, *Historia Ecclesiastica* II, 6 on the conversion of the Rhine barbarians to 'a gentler and more rational observance'. These statements develop the earlier ideas seen in the pagan panegyrics (e.g. the citations in S. G. MACCORMACK, *Art and Ceremony in Late Antiquity [The Transformation of the Classical Heritage, 1]*, Berkeley, 1981, p. 27).

a specific connection between the potential of the orthodox to employ the *paideia*, contrasting it to the garbled misunderstandings of heretics who try to use it⁽³⁵⁾. For the ecclesiastical historians, self-control, and its corollaries of rational behaviour and political freedom, could be equated to the spread of orthodox Christianity and the rule of a Christian emperor, which would allow Roman subjects and allies to live in a harmony that no pagan emperor had achieved by conquest⁽³⁶⁾.

Like Socrates' Theodosius, Procopius' Belisarius is himself an improving force for his troops, which ultimately assures their victory over the Vandals. But the notable feature here is that Belisarius is *not* an emperor: Procopius has displaced the motif of the virtue-bestowing emperor onto Belisarius, who is placed at the centre of the narrative and whose importance is even more obvious after he has departed for Italy. Belisarius' role in uniting his diverse army is not just a means of explaining his victory, but also grants him a divine mandate reserved for the Theodosian emperors of a former golden age, an age that his invasion of Africa seeks to restore.

Christian propaganda and the invasion of Africa

An emphasis on the imagery that Procopius shares with the ecclesiastical historians also highlights an important difference, an aspect of rhetoric that he might well have taken up but chose not to. This was the opposition to Arianism that was visible across all of the great ecclesiastical historians, for whom the Theodosians were an orthodox replacement for the heretical Valens. These historians had Arians described in the same manner as barbarian hordes, lacking in self-control and naturally prone towards dissent, 'constantly disagree amongst themselves and are always of differing opinions'⁽³⁷⁾.

The concerns of these Greek ecclesiastical historians had been shared by the fifth century Latin author Victor of Vita (writing c. 488), whose

(35) I. KRIVUSHIN, *Socrates Scholasticus' Church History: Themes, Ideas, Heroes*, in *BF*, 23 (1996), pp. 95-107. Also see the poor education and subsequent heresy of Aetius the Syrian in SOCRATES, *Historia Ecclesiastica* II, 35.

(36) THEODORET, *Cure of Hellenic Maladies* IX, 33-4 (ed. P. CANIVET, *Théodoret de Cyr. Thérapeutique des maladies helléniques*, II (SC, 57), Paris, 1958, p. 346).

(37) SOCRATES, *Historia Ecclesiastica* II, 6 and V, 20. Also see SOCRATES, *Historia Ecclesiastica* VI, 6 on Gainas.

lamentations on the persecutions of the Vandals employed the mixed language of heresiology and ethnography and emphasised their Arianism as much as their ethnic difference. For Victor, the Vandals were not only the murderers of priests and virgins, they were also tyrants, who had no respect for the freedoms of their subjects, and destroyers of culture, who uprooted the theatre and Odeon at Carthage⁽³⁸⁾. In an account studded with miracles that indicate divine favour for the church of the martyrs⁽³⁹⁾, Victor rails against those who would cooperate with the persecutors: 'Let those of you who have loved barbarians give thought to their name. Surely there is no other word for them than barbarian given their savagery and cruelty. However ... you seek to placate them, they can only regard Romans with envy ... they spare their subjects only to use them as slaves'⁽⁴⁰⁾.

The negative stereotyping of the Vandals by Victor rests on their role as persecutors, which is used to explain their actions, and this underpins the way in which they are characterised, as barbarians and Arians, in opposition to Romans and Catholics, as avaricious, deceitful, cruel, furious and jealous of the glories of the Romans⁽⁴¹⁾. It is only secondarily that Victor sees Arianism per se as an indication of Vandal irrationality, and this flows from their earlier characterisation as persecutors⁽⁴²⁾. Howe persuasively suggests that this indicates an environment where there was considerable cultural interaction between Vandals and 'African Romans', where Vandals used Roman names and sponsored public building and literary culture, and where African Romans were willing to adopt Arianism and serve at court⁽⁴³⁾. With this in mind, we should read Victor's account of the persecution as an attempt to assert

(38) VICTOR OF VITA, I, 4-8 (tr. MOORHEAD, pp. 4-5).

(39) VICTOR OF VITA, II, 47-50 (pp. 41-42).

(40) VICTOR OF VITA, III, 62 (p. 89).

(41) See the analyses of Victor's use of stereotype in T. HOWE, *Vandalen, Barbaren und Arianer bei Victor von Vita (Studien zur Alten Geschichte, 7)*, Frankfurt, 2004, pp. 183-216.

(42) VICTOR OF VITA, III, 63 (p. 90).

(43) HOWE, *Vandalen*, pp. 156-159. For the Roman Arian priest Felix see C. COURTOIS, *Les Vandales et l'Afrique*, Paris, 1955, p. 227. Y. MODERAN, *L'établissement territorial des Vandales en Afrique*, in *Antiquité Tardive*, 10 (2002), pp. 87-122 suggests that Vandals were widely distributed across the countryside, which would support Howe's thesis of cultural interchange in the late fifth century.

boundaries between Roman Catholics, the inheritors of an older church of the martyrs, and Vandal Arians, neatly removing the large Donatist communities that had themselves been persecuted by Roman emperors in the fifth century and who presented themselves as the true church of the martyrs⁽⁴⁴⁾. In an atmosphere where Vandal rulers, who had received support as Roman clients until the decade before Victor wrote, had made themselves into attractive sponsors of culture and religion, the history of the persecutions attempted to create and affirm the ethnic and religious boundaries of African Romans, in the face of the 'defection' of Victor's peers⁽⁴⁵⁾. At the end of his book he states that he wants 'no heretic to mourn with me': for Victor, there was no common ground to be made with anyone who compromised with the rulers, since any Arian was implicated in the persecution by association⁽⁴⁶⁾.

These ideas of anti-Arianism were also current in the Constantinople of the emperor Leo. Leo engineered a coup against the *magister militum* Aspar and launched his failed invasion of Africa against the background of similar sentiments, where 'barbarian' outsiders were condemned as heretics, and these events were still remembered at the time of Justinian⁽⁴⁷⁾. Even if Victor's works themselves were not received in Constantinople, other refugees and exiles from Vandal persecution were known in the capital by the end of the fifth century⁽⁴⁸⁾. And it is clear that Justinian and his jurists drew on a similar body of images in justifying his conquest of Africa. In his *Codex* the emperor presents himself as the liberator: 'let the inhabitants [of Africa] know ... from what a barbaric yoke they have been freed, and what great freedom they have deserved under our most happy rule'⁽⁴⁹⁾ and gives thanks that 'the church has been found worthy to vindicate their

(44) See W. H. C. FRENCH, *The Donatist Church. A Movement Protest in Roman North Africa*, Oxford, 1971 (= 1952).

(45) On Roman-Vandal 'clientage' see F. CLOVER, *A forthcoming book on the Vandals*, in *Antiquité Tardive*, 10 (2002), pp. 122-123. See further MERRILLS and MILES, *The Vandals*, chapter 3.

(46) VICTOR OF VITA, III, 65 (p. 90).

(47) MARCELLINUS COMES, AC 471 (ed. PL 51, col. 931).

(48) VICTOR OF TUNNA, 50 (tr. J. MARTYN, *Arians and Vandals of the Fourth to Sixth Centuries*, Cambridge, 2008, p. 141).

(49) CJ 1. 27. 1. 8: 'cognoscant eius habitores quam... iugo barbarico liberati in quanta libertate sub felicissimo nostro imperio degere meruerunt'.

injustices and to free the people of many provinces from the yoke of servitude' (50).

As Pazdernik has observed, 'freedom' was used as a catch-all slogan by the Justinianic regime to promote unity across cultural and political boundaries, which is guaranteed by laws and arms within the empire and outside it (51). By giving the church a central role in this liberation, the regime seems to follow a similar line to that adopted by Victor, that the Vandals' religious persecution should make them the enemies of the Romans and their church (which is, of course, given pride of place at the beginning of the *Codex*). This idea is made even more explicit in the *Novellae*, where the invasion of Africa is justified for 'true belief in God and the liberty of the emperor's subjects', a statement that presents the Libyans as within Justinian's realm of concern because of their threatened Catholicism and their status as 'Romans of old' (52).

Procopius confirms this impression of the public role of religion in justifying and motivating Justinian's actions when he reports him taking the advice of the bishop. And Procopius seems to be sympathetic when he reports the persecutions of Thrasimund. Procopius' account may deliberately invoke official accounts of a divinely-sponsored invasion that mirrored Victor's emphasis on the role of miracles and on Africa as a land of the martyrs. The main protagonists all anticipate God's influence upon events, and these expectations are set into a narrative studded with miracles that benefit the Romans: a spring at Byzacena that appears for the thirsty Romans; an orchard whose fruit does not diminish in spite of the number of soldiers and the vision of Cyprian to the orthodox Libyans, where he promises to 'be his own avenger' and allows them to claim the Arian churches decked out for Easter (53). The first two of these 'miracles' might fit into the pattern of earlier pagan classical historians, keen to observe the supernatural as well as analyse the effects of chance upon human lives (54). But the addi-

(50) *CJ* 1. 27. 1. 5: 'ecclesiae suae iniurias vindicare dignatus est et tantarum provinciarum populos a iugo servitutis eripere'.

(51) C. PAZDERNIK, *Procopius and Thucydides on the labours of war: Belisarius and Brasidas in the field*, in *Transactions of the American Philological Association* 130 (2000), pp. 149-187, esp. pp. 184-187.

(52) *Novella* 78. 4. 1.

(53) *Wars* III, 15, 35; III, 17, 10; III, 21, 19-25.

(54) See e.g. F. MILLAR, *A Study of Cassius Dio*, Oxford, 1964, p. 77.

tion of the vision of Cyprian to this list of miracles is particularly important since it shows that Procopius' categorisation of the miraculous could accommodate and sympathise with these specifically Christian explanations of events (55).

But while Procopius presented divine agency as a cause of Belisarius' victory in Africa, and was sympathetic to the complaints of the Libyans against Vandal persecutors, he was notably silent on the issue of Arianism, which had played an important role in the stereotypes of Victor and the Greek ecclesiastical historians. Throughout his treatment of politics in the east, he ignores the Christological controversies, such as the Three Chapters controversy of Justinian's later years. Procopius' concern is limited to correct actions and does not extend to specific beliefs about the nature of God (56). In particular, we see his lack of sympathy with the anti-Arian agenda of Justinian's policy in his description of the troop revolts that occur in the aftermath of the conquest (57). Here Justinian's refusal to allow Arians, including members of the Roman army (especially the Heruls), to use any church buildings at Easter threatens to leave new-born children un-baptised (58). Justinian's policy here is identified as one of the causes of a major uprising against Belisarius' successor Solomon, an instance, perhaps, of the emperor's

(55) The miracles and the intervention of God in the Persian wars are even more overtly Christian (e.g. *Wars* II, 10, 14; II, 11, 28 and II, 22, 2 for his discussions of the fall of Antioch, the siege of Apamea and the plague). The blending of African martyr cults and Byzantine 'imports' in the sixth century is discussed in W. H. C. FRENCH, *The cult of the martyrs: from Donatist opposition to Byzantine loyalism*, in A. MERRILLS (ed.), *Vandals, Romans and Berbers: New Perspectives on Late Antique North Africa*, Aldershot, 2004, pp. 259-269. Averil CAMERON, *The scepticism of Procopius*, in *Historia*, 16 (1966), pp. 466-482 at pp. 470-471 explains his deliberate avoidance of Christian terminology as part of 'the affected ignorance by which he dealt with any modernism'.

(56) He calls it folly to inquire into God's nature at *Wars* V, 3, 6. On his avoidance of the theological terms of the post-Chalcedonian Christological movements see Averil CAMERON, *Procopius and the Sixth Century*, Berkeley, 1985, p. 126.

(57) M. WHITBY, *Religious views of Procopius and Agathias*, in *Electrum*, 13 (2007), pp. 73-93 argues for the variability of Christian views of religious toleration and fate, and suggests that Procopius fits within this spectrum without needing to suggest that he was a pagan or a philosopher on the model of Kaldellis.

(58) *Wars* IV, 14, 11-5. At IV, 1, 4 the Vandals specifically hope for the defection of Belisarius' Arian soldiers.

policy interfering with the proper conduct of war by his generals. In particular, it is notable that Procopius does not just see this as a material cause of the revolt, but also a trigger for divine disfavour: 'these [calamities] were insufficient to divine power (τω δαιμονίω) in its eagerness to ruin the affairs of the Romans' (59).

Romans and barbarians: Pharas and Gelimer

The events of the fourth book prompt a departure from the triumphant tone of the third. Here we begin to see the Romans acting in the uncontrolled way that Belisarius had warned against in his speeches and to assume many of the negative characteristics of the Vandals. Procopius describes how the Roman soldiers, following their victory, are 'overcome by the desire for spoils' (των λαφύρων ἐπιθυμία) (60). Belisarius is forced to leave for Constantinople to answer charges against him by jealous generals, immediately after capturing Gelimer, and shortly afterwards his lieutenant Solomon faces a major troop revolt. This is caused by Roman soldiers marrying Vandal wives and then claiming their property to avoid redistributing it to the Libyans, and by Justinian's refusal to allow Arians to receive communion (61). Like the Vandals, the mutineers seek to expropriate the conquered territory for themselves and not to share any of their wealth with the Libyans. This culminates in the misguided rule of Sergius, whom Justinian maintains in office in spite of the grievances of the Moors and Libyans against him (62). Procopius concludes with the sad observation that those Libyans who survived the subsequent wars of the Moors and the Romans 'were few in number and exceedingly poor' (63).

The second part of the Vandal wars takes on a more bitter tone that was absent in the more triumphalist account of the earlier battles with the Vandals, as the Roman victory is unpicked by troop mutinies and conflicts with the Moors that could have been avoided. In their over-taxation and oppression of the Libyans, the lack of discipline of their

(59) *Wars* IV, 14, 16.

(60) *Wars* IV, 4, 4-5.

(61) *Wars* IV, 14, 8-11.

(62) *Wars* IV, 22.

(63) *Wars* IV, 28, 52.

forces and their failure to manage the Moors, the Romans and their leaders fall short of the instruction that Belisarius set out and fulfil the same criteria of barbarism that the Vandals had filled.

Simultaneously, this section also sees an inversion of the figures of the barbarians of the narrative themselves, where they are used as vehicles for virtues which the Romans themselves are not able to fill. *Wars* IV presents a world where the proper categories that separate Roman from barbarian and demarcate the boundaries of the civilised world have been transgressed. Moreover, this transgression is tied to the leading personality of Justinian, who appears in this book much more prominently than in *Wars* III and is implicitly compared unfavourably with Belisarius.

The first example where the boundaries of legitimate behaviour are questioned in this way occurs in the capture of Gelimer by the Herul Pharas, who writes to the deposed king while he is being besieged on the mountain of Papua, defended only by his Moorish auxiliaries. Procopius introduces the passage by observing how the Vandals were known for their luxury, for their baths, silk garments, fine food, and sexual pleasures and contrasts this to discomfort of the huts of the Moors, living only with woollen shirts and without bread and wine, 'eating unground barley' (64). Since the Vandals are forced to live like the Moors they are tempted to surrender: 'death seemed sweet and slavery not at all disgraceful' (65).

Pharas writes to Gelimer saying 'I too am a barbarian, and unaccustomed to writing and speaking ... but is it worth this misery to live at liberty? Even now you are a slave of the Moors, since your only hope of freedom is through them, and it would better to be a slave among the Romans than king of Mount Papua. But you think it a great disgrace to be a co-slave (ξυνδούλω) of Belisarius ... are not we [the Heruls], men of noble families, proud to serve the emperor?' (66).

Procopius characterises Pharas as a rare example of a Herul who is capable of virtuous behaviour: an apparent success story for the ability of the Roman empire in general, and its army in particular, to improve those who serve it (67). In his correspondence, Procopius seems

(64) *Wars* IV, 6, 6-14.

(65) *Wars* IV, 6, 14.

(66) *Wars* IV, 6, 18-22.

(67) *Wars* IV, 4, 28.

to imagine Pharas as a 'reformed' barbarian, telling the defeated Gelimer that his freedom is not worth the suffering he endures and that other barbarian nobles have been proud to serve the emperor.

Pharas' speech follows several of the contours of Procopius' later account of the submission of the Caucasian Tzani to the Romans in his panegyric, *Buildings*. Here he describes how the Tzani had lived as savage people, 'worshipping animals and trees, cultivating no land and living on plunder' but yielded to Justinian's general Tzittas, 'preferring servitude without labour to dangerous liberty' (68). Justinian then cements this arrangement by constructing roads, fortresses and churches (69). The panegyric presents Justinian orchestrating the improvement of non-Roman peoples by integrating them into the empire and giving them a new outlet for their military skills. In the *Buildings*, Procopius seems to re-tell Justinian's own propaganda, based in turn upon the union of Christianisation with Roman claims to universal empire that appear in the ecclesiastical historians (70).

However, as Pazdernik has observed, there are significant allusions to earlier discussions of freedom that seem to undermine Pharas' statement and to distance Procopius from the position adopted in the *Buildings*. Pazdernik points out the existence of an apparent parallel between Pharas and Gelimer and Pharnazabus, satrap of Phrygia, and Agesilaus, king of Sparta in Xenophon's *Hellenica*, where Gelimer and Pharnazabus are both invited to abandon their current positions of servility (to his Moorish hosts in Gelimer's case and to Artaxerxes of Persia in the case of Pharnazabus) to better their situation. Yet this parallel is subverted by the incommensurability of their situations: where Pharnazabus stands to gain freedom as a Spartan ally, Gelimer stands only to exchange masters, to be ruled as a co-slave of Belisarius by Justinian, a 'Basileus' like Artaxerxes.

The fact that Pharas' offer is called a 'boast' undermines the basic substance of his claim, and suggests that Procopius is intending to subvert the idea of positive servitude which he himself employs in the *Buildings* (and which Justinian's jurists had employed in the *Codex*).

(68) *Buildings* III, 5, 2-6.

(69) *Buildings* III, 5, 9-14.

(70) E.g. THEODORET, *Historia Ecclesiastica* I, 25: Constantine proclaims how the protection of the state has 'freed people from many tyrants', in the context of a letter to the Persian shah demanding rights for Christian religious practice.

Gelimer, in the end, acts more from resignation to his fate than persuasion, but the significance of Pharas' speech may be to highlight the irony of Belisarius' situation as a slave of Justinian, since he, unlike Gelimer has the freedom to act (71).

Procopius' subverted allusion is only possible because of its 'plausible deniability', because it ostensibly fits into a discourse of 'positive servility', such as that used in the *Buildings*, or the use of ethnographic observations to discuss systems of government (as in Priscus' account of the mission to Attila) (72). I suggest further that Procopius uses a *second* sequence of images in these scenes of Gelimer's exile to compare the Vandal to Justinian on a different plane, namely in terms of Christian kingship and Christian behaviour more generally. Just as Justinian's self-representation as a liberator allowed Procopius an opportunity for *Kaiserkritik*, so too his image as a Christian king and legislator could also be subverted by the presentation of the suffering and defeated Gelimer as a model for the fate of tyrants (73) and, in his new state as a prisoner, as a contrast to the pride of the victorious emperor (74).

Gelimer's exile and the ascetic image

We have already seen how Justinian's persecution of the Arians was a major cause of the military disturbances in Africa, but this persecution

(71) C. PAZDERNIK, *Xenophon's Hellenica in Procopius' Wars: Pharnabazus and Belisarius*, in *GRBS*, 46 (2006), pp. 175-206.

(72) PRISCUS, fr. 11. (ed. and tr. R. C. BLOCKLEY, *The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire* [ARCA: Classical and Medieval Texts, Papers and Monographs, 10], Liverpool, 1983).

(73) A. KALDELLIS, *Procopius of Caesarea: Tyranny, History and Philosophy at the End of Antiquity*, Philadelphia, 2004, pp. 199-218 observes how comparison with Khusrau is used to affirm Justinian's tyranny. He is building on the earlier work of CAMERON, *Procopius*, p. 166.

(74) The *Anecdota* (13, 28-30) describes Justinian as not given to sleep and consuming only a little food and water, in the context of a more general description of the licence he gave to corrupt clerics to steal from the people. B. RUBIN, *Das Zeitalter Justinians*, Berlin, 1960, pp. 441-454 suggests that we should see Justinian's sleeplessness as a representation of the emperor as demonic, but it should also be seen as the inversion of the official presentation of Justinian as a pious and ascetic emperor on the model of near-contemporary hagiography (e.g. *Life of Alexander Akoimetos* [ed. DE STOOP, PO 6, Paris, 1911]).

should also evoke two more scenes in particular. The first is Thrasi-mund's persecution in the prologue to Book III where he is defeated by the Moors under Cabaon: Justinian too faced continued unrest from the Moors, and Procopius may imply their role as a 'deus ex machina', a force of nature sent to punish the Romans⁽⁷⁵⁾. And, secondly, Justinian's anti-Arian policy lends an additional irony to Pharas' discussion with Gelimer: as a Herul, Pharas is probably also an Arian, and Procopius himself underlines the equation of the Heruls with Arianism. Pharas' claims to enjoy his slavery to the emperor are undermined on specifically religious grounds by Justinian's closing of the churches which follow the end of the Vandal war⁽⁷⁶⁾.

Justinian here is tacitly given the role of a persecutor who deprives his subjects of their liberty and does not deserve the loyalty of his subjects, while Gelimer seems to acquire an ascetic charisma that he did not enjoy in Book III⁽⁷⁷⁾. The obvious inversion of the categories of Roman and barbarian that occurs in the anarchic aftermath of the conquest is mirrored by a more understated parallel inversion in Procopius' sympathies with their leaders, with the caveat that Justinian is much more clearly involved in the course of events in Book IV than in Book III.

Gelimer's exile to the huts of the Moors on Mount Papua may be intended to evoke a series of connections to Christian ascetic literature as well as to the ideas of Roman ethnography. Where the Vandals had formerly been characterised by their luxurious living, traits that had been acquired by the Romans in the aftermath of the conquests and which were typically associated with the *vanitas* of oriental barbarians, they have lost these characteristics after their exile⁽⁷⁸⁾. By living among men who wear only 'rough hair shirts' and eat only barley and wheat, 'not bread or wine or any good thing', they began to think that 'death was most sweet and slavery by no means disgraceful'⁽⁷⁹⁾.

(75) Compare Wars III, 8, 15-27 with the final half of Wars IV.

(76) Wars IV 4, 30 on Pharas as leader of a band of Heruls and IV, 17, 13 on the Heruls as Arians.

(77) The shift in the image of Gelimer may have its origin in imperial propaganda, which might have first shown Gelimer as a tyrant, and then as a suitable object for Justinian's mercy. See A. KNAEPEN, *L'image du roi vandale Gelimer chez Procope de Césarée*, in *Byz.*, 71 (2001), pp. 385-403 at pp. 402-403.

(78) Note the reference to 'Medic' silks at Wars IV, 6, 6.

(79) Wars IV, 6, 10-14.

Two distinct, but interlocking, bodies of literature suggest that Procopius intends the reader to sympathise with Gelimer and to contrast him favourably with Justinian. The first is Tacitus' image of the free Germans, where he presents the Germans as lovers of freedom, virtuous barbarians in contrast with Romans who have become soft due to their luxuriant living. There may be a parallel here with the decline of the Romans who have succumbed to the same degeneration that afflicted Gaiseric's successors⁽⁸⁰⁾. The second is the praise of barbarians in Christian hagiography and apologetics. Theodoret of Cyrillus, writing in the 430s, had emphasised the unity of all humanity as children of Adam, and how Greek had lost its special status after Hebrew truths had been translated into every language. He even praises Herodotus' figure Anacharsis the Scythian, 'to whom all the Greeks speak Scythian'⁽⁸¹⁾. Similarly, in his Syrian hagiographic collection, *Historia Religiosa*, his ascetic heroes are given the diet, clothing and language of barbarians, wearing unwashed skin cloaks, living on grass and pulses and speaking Syriac, while at the same time Theodoret grants them the self-control of the philosophers of Hellenic paganism whom they can defeat at their own game⁽⁸²⁾.

Neither of these connections are particularly explicit, perhaps to allow Procopius to plausibly deny the implications of his characterisation of Gelimer. The vocabulary of self-control in particular is absent in this passage, though similar ideas are implied by the ascetic depiction of Gelimer's exile and capture. But the wider context of Gelimer's quixotic requests to Pharas and his audience before Justinian, and the earlier history of the Moors in Procopius' work, suggest that it is legiti-

(80) See J. RIVES, *Introduction to Tacitus' Germania*, Oxford, 1999, pp. 11-21. In particular, TACITUS (*Germania*, 20.1 and 11.1-2) points to the absence of adultery and the presence of a democracy of near-equals in German society because of their lack of luxury. A. O. LOVEJOY and G. BOAS, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, Baltimore, 1935, p. 10 refer to this as 'hard primitivism'. PAZDERNIK, *Xenophon's Hellenica*, pp. 190-191 compares this *topos* of hardship and tough living to Xenophon's depiction of the Spartans.

(81) THEODORET, *Cure of Hellenic Maladies* V, 55-67 (pp. 244-248).

(82) For diet and dress see *Historia Religiosa* 2.6, 3.4, 10.2, 11.1, 13.1; for language see 8 and 10. For the saint as a model of self-control see especially *Historia Religiosa* 4. For the comparison with 'effeminate' poets and philosophers see *Historia Religiosa*, Introduction, 2-3.

mate to look for Christian resonances behind the exile at Papua, as well as the Xenophontic false parallel that Pazdernik has explored.

By the time of Gelimer's exile among the Moors, the reader has already encountered an image of the Moors as good barbarians, favoured by God for their behaviour to Christians and their ascetic poverty. Cabaon's rebellion is typified by his order to his soldiers to abstain from luxury and association with women during the campaign. Moreover, while the Vandals destroyed any 'Christian temples' they came across during the campaign, the Moors restored everything the Vandals had done 'since, though he was ignorant of the Christian God, it was probable He was powerful and would do vengeance against those who insulted Him' (83). Cabaon's restoration of a church immediately precedes his defeat of Thrasimund, who is unable to adapt his battle tactics to fight the Moors (84).

Procopius grants the Moors a natural respect for Christianity. It is phrased in terms of seeking God's favour in battle, as well as implying a sympathy for the customs of the Libyans, which the Vandals lack. Their ascetic preparation for the battle against Thrasimund contrasts with the Vandals, whose luxury has driven the exploitation of Africa, and is associated with their victory (85). Their asceticism is also tied to the discourse of self-control that we have already encountered in the speeches of Belisarius: like the Romans, the Moors are able to win victory and divine approval through their self-control and their respect for the Libyans, in contrast to the decadence and tyranny of the Vandals.

The description of Cabaon's revolt may underline the changed status of Gelimer after his exile: among 'good barbarians', Gelimer's life has also become ascetic. Though this asceticism does not lead to military victory, it does reinforce the inversion of Procopius' paradigm of civilization and barbarian that is seen more generally in Book IV, and presents it in religious terms.

This representation of Gelimer before Pharas emphasises his meekness and resignation to his fate. Knaepen and Pazdernik may both be right in their analyses that this presentation follows the contours of the imperial representation of the captured king, and that his representa-

(83) Wars III, 8, 15-18.

(84) Wars III 8, 24-29.

(85) See esp. Wars III, 8, 27.

tion highlights Belisarius's own acceptance of servitude (86). But Procopius seems to set forward a second set of literary resonances to the Gospels and Christian ascetic literature at the same time, where the image of Gelimer as a slave brings out a parallel with Christ (87). Gelimer complains that he has been attacked by an enemy whom he has never harmed and prays that God will exact justice on Justinian. Moreover, before he is taken to Constantinople as a prisoner he asks Pharas for bread, a sponge and a harp, to mop his injured eye and compose music for himself (88).

Given the fact that all the protagonists of the conflict invoke God and imagine that victory flows from his favour, Gelimer's denial of the legitimacy of the Roman conquest fits with the negative tone of the disaster-laden fourth book and opens out the question of God's own attitude to the conquest. Additionally, Procopius heightens the sympathetic portrayal of the defeated Gelimer by the Christian associations of the objects that he requests, with their connotations of the Psalms of the mourning David, of the Last Supper and of the final moments of the crucifixion. In an era when the emperor himself may have sought Solomonic associations from the building of the Hagia Sophia and the creation of the law codes, this description of Gelimer might be intended to lend these symbols of religious legitimacy to a Christomimetic barbarian king and to retrospectively question the legitimacy of the invasion.

Procopius' account of the triumph at Constantinople continues these ideas of Gelimer's Christian virtue and the dubious status of Justinian's legitimacy. Here the Vandals are noted for their beauty and the historian observes that Gelimer does not weep or cry out, saying only the Hebrew scripture: 'Vanity of vanities all is vanity'. Gelimer is stripped of his purple robe before he is made to fall before Justinian, after which Belisarius falls alongside him. Following this Gelimer and his family are given money, but he is not made a patrician as he had been promised because he refuses to give up his Arianism (89).

(86) KNAEPEN, *Le roi Gelimer*, p. 403 and PAZDERNIK, *Xenophon's Hellenica*, pp. 205-206.

(87) Note for instance the Pauline emphasis on Christ as slave of God, as well as his slave-like death on the Cross. See the discussion in P. GARNSEY, *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*, Oxford, 1996, esp. pp. 176-186.

(88) Wars IV 6, 27-29.

(89) Wars IV, 9, 10-14.

Following Suetonian physiognomic description, we may be invited to see the Vandals as good in this account because of their beauty, a feature Procopius had not emphasised earlier in the narrative. Unlike his earlier accusations of immoderation against Gelimer, he is now able to cope with his changing fortune with discipline, and his reply to the emperor illustrates not only the vanity of his own kingship, but also that of the emperor. Given his positive characterisation in this final scene, it would also follow that Procopius approves of his refusal to recant his Arianism, re-affirming his criticism of Justinian's religious intolerance.

Conclusions

Procopius judges groups and individuals according to their behaviour, to their self-control, their tolerance and their piety and, according to this criteria of behaviour, he is prepared to see virtue in those beyond the bounds of the Roman world and its orthodoxy. This does not imply that Procopius disbelieved in the superiority of the Romans and their ability to win God's favour. Indeed, we have seen the role of self-control and the Roman's divine mandate during Belisarius' invasion, where the general's appeal to divine service made barbarians act in a self-controlled Roman way. This presentation of the general may also support the thesis that Procopius saw his patron as a suitable emperor, at least at the time when the first seven books of the *Wars* were published⁽⁹⁰⁾. For Procopius, Christianity had become an important part of 'being Roman', part of the Romans' capacity to impart Romanitas to others. But his willingness to see Christian virtue beyond the empire and to paint his *Wars* IV in shades of grey represents part of a wider argument against Roman complacency or the placid consumption of Justinian's self-representation as a pious liberator or as a good Christian ruler.

Procopius' image of barbarians is not consistent. The Moors, for instance, are virtuous and hardy at some points, while elsewhere they are 'faithless to all men' and peaceful only when exposed to fear⁽⁹¹⁾.

(90) CAMERON, *Procopius*, p. 230 describes Belisarius as Procopius' 'hero figure'.

(91) *Wars* IV, 17, 10 and IV, 8, 12. Even these stereotypes are not as extreme as those employed by CORRIPUS' *Iohannis*, a Virgilian poem dedicated to the Roman general John Troglita, which contrasts the 'blandly pious and righteous' Romans with their supposedly pagan Berber opponents. See AVERIL CAMERON,

Instead the historian, always 'evocative and impressionistic', alternates between different stereotypes of the barbarian to suit the focus of his narrative⁽⁹²⁾. His portrayal of both the Vandals and the Moors is rooted in his own experience during the African campaigns, but it has also been processed through several filters: the demands of his narrative, Procopius' preservation of imperial propaganda and his own establishment of criteria to judge the Roman government and its servants. If ethnography also serves as a vehicle for *Kaiserkritik* it is no less valuable for us, since it provides another insight into the way the historian categorised a tyrant and, given the comparisons of another Christian king, the role of Christianity in performing this criticism.

Sidney Sussex College,
Cambridge, Great Britain.

Philip J. WOOD.
pw248@cam.ac.uk

SUMMARY

This article considers the use of ethnographic language in Procopius' *Vandal Wars*. In particular, it examines how self-control was employed as a flexible criterion for membership of a civilised, Roman world. We see this both in the sense of non-Romans imitating the self-controlled example of Belisarius and of Romans losing their self-control through imitating the luxury and tyranny of their Vandal opponents. In addition, the article argues for the Christianised character of this ethnographic language, which embraced the equation between right belief, divine favour and self-control seen in the ecclesiastical historians, even if Procopius' understanding of right belief emphasises religious tolerance and humility over issues of dogma.

Corripus' Iohannis: epic of Byzantine Africa, in *Papers of the Liverpool Latin Seminar* 4 (1984), pp. 167-84, reprinted in EADEM, *Changing Cultures in Early Byzantium* (*Variorum Collected Studies Series*, 536), Aldershot, 1996, article IX.

(92) Quotation from PAZDERNIK, *Belisarius and Brasidas*, p. 181.

“BETWIXT THE GREEKS AND THE SARACENS” :
COINS AND COINAGE IN CYPRUS IN THE SEVENTH
AND THE EIGHTH CENTURY

Sedebant inter Graecos et Saracenos et inermes fuerunt, quia pax maxima fuit et conciliatio inter Saracenos et Graecos (1); these are the words an English pilgrim, Willibald, used to describe the people living on the island of Cyprus in 723 A.D. Cryptic as it is, Willibald's testimony, however, effectively summarizes the strategic role the third largest island of the Mediterranean has historically played from the pre-historic period onwards (2). Located astride the shipping routes linking southern Asia Minor with the coasts of Syria and Palestine and Egypt, the island has always been regarded as a stepping-stone of the cultural and economic communications interconnecting different areas of the eastern half of the Mediterranean (3).

Politically this role has been first enhanced during the Hellenistic, Roman (4) and eventually late antique period, when - at the end of the fourth century, the Roman province of Cyprus, was included in the Diocese of the Orient, as a part of the Prefecture of Orient (which included Mesopotamia, Syria, Palestine, Cilicia, Isauria and Arabia). Later, with the reform of the provincial organization by Justinian in 535 A.D. the island became part of the *quaestura exercitus* (5), established in

(1) HUNEBERG OF HEIDENHEIM, *The Hodoeporicon of St. Willibald*, p. 116; on his trip see also the commentary of McCORMICK, *Origins*, pp. 129-135.

(2) For an overview of the history of Cyprus in the Byzantine period see mainly HILL, *History of Cyprus*; KYRRIS, *History of Cyprus*; DIKIGOROPOULOS, *Cyprus 'betwixt Greeks and Saracens'*; MEGAW, "Betwixt Greeks and Saracens"; BRYER - GEORGHALLIDES, *The Sweet Land of Cyprus*; ŠEVČENKO - MOSS, *Medieval Cyprus*; PAPA-COSTAS, *Byzantine Cyprus*; METCALF, *Byzantine Cyprus*, and PAPAPOULLOS, *Ιστορία της Κύπρου*.

(3) WICKHAM, *The Mediterranean around 800*, pp. 161-162.

(4) On Cyprus in the Roman period see MITFORD, *Roman Cyprus* with further bibliography.

(5) The most recent summary of the *status questionis* concerning the *quaestura exercitus* can be found in ΓΚΟΥΤΖΙΟΥΚΟΣΤΑΣ, *Περιφερειακή διοίκηση*.

Caria and Aegean islands to secure supplies and a sound base for the Danubian frontier units, while avoiding further impoverishing an already devastated region (6). The governor of Cyprus until 649 A.D. was, then, an *hypatikos* or *consularis* appointed by Constantinople and concentrating in his hands all the authority including the collection of revenues. Cyprus, indeed, was not affected by the separation of military from civic command because it was an unharmed province (7).

However, the peaceful character of the local lifestyle was soon to change, Cyprus having acquired an important role as military Byzantine stronghold; a role which - as will be seen - can be assessed through the analysis of the numismatic (and sigillographic) material as paired with the (scarce) documentary and literary evidence. In the first half of the sixth century, Cyprus acted as a shelter from the Persian storm which ravaged the eastern provinces of the Byzantine empire and then as a launching pad for the Heraclian "reconquista" in 626-629 A.D. (8) which led to the final defeat of the Persian empire. Moreover, when in the first half of the seventh century the Arab invasions drove the Byzantines out of Syria and Palestine, the enhancement of this role was inevitably interrelated with the escalating political and military confrontation of two powerful polities: the Byzantine empire and the Umayyad Caliphate. This confrontation heavily involved and moulded the historical trajectories of Cyprus, which was repeatedly hit by the Muslim fleet and partially occupied in the mid-seventh century (9), becoming a strategically longed prize in the battle for the naval supremacy in the Eastern Mediterranean between the two empires. Eventually, during the last decade of the seventh century the conflict ended in the notorious - but debated - "condominium" regime (10) and the sharing of the Cypriot tax revenues between the Byzantines and the Arabs (the condition Willibald referred to). As will be seen, this increasing military importance is (at least partially) mirrored in the numismatic evidence.

(6) HALDON, *Byzantium in the Seventh Century*, p. 210.

(7) KYRRIS, *History of Cyprus*, p. 161.

(8) On this mainly KAEGI, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, pp. 246ff.; also KAEGI, *Heraclius*.

(9) DIKIGOROPOULOS, *Cyprus 'betwixt Greeks and Saracens'*; KYRRIS, *The Nature*; MEGAW, "Betwixt Greeks and Saracens"; CHRISTIDES, *The Image of Cyprus*, and METCALF, *Byzantine Cyprus*, pp. 395-423.

(10) See on this also KAEGI, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, p. 253.

Economically, the significance of Cyprus in the passage from the late antiquity to the early middle ages should not be underestimated: the island and — as proved by recent archaeological excavation⁽¹¹⁾ — the harbours and coves on its southern coast, played an essential role as hub along the eastern tax-spine route through which Egypt fed Constantinople from the fourth to the mid-seventh century⁽¹²⁾; moreover, the long-distance trade-routes based upon the sea-movement of luxury goods, inevitably passed through Cyprus on their way to the markets of Constantinople or Rome⁽¹³⁾. Beside, although a real analysis of the ceramic evidence — the best guide to the scale of the economic system — is missing for Cyprus⁽¹⁴⁾, one could not overlook the fact that long distance commerce was itself generated as a spin-off, by the intensity and structural coherence of interregional exchange⁽¹⁵⁾; this led to the appreciation of the location of the island at the intersection of three regional economies: Egypt, with its complex hierarchy of regional, sub-regional and micro-regional productions, underpinned by the high productive levels of Nilotic agriculture and, with Alexandria as a hub for luxury trade; Syria and Palestine with their localized economies, focused upon continuous demand of urban centres like Jerusalem, Pella, Jerash, Scythopolis, and Aleppo⁽¹⁶⁾ (to cite only a few of them) and its productive complexity (as pointed out by high-quality local ceramic productions well into the eighth century⁽¹⁷⁾); and, eventually, the Aegean heartland of the Byzantine empire where localized and medium-distance exchange systems coexisted, as focused on Constantinople; the latter privileging the major political centres, but also cities where aristocratic wealth remained urban oriented (as Ephesos, Gortyn and Athens)⁽¹⁸⁾.

(11) BAKIRTZIS, *The Role of Cyprus*; IDEM, *A sea-route from Cyprus*; PAPACOSTAS, *The economy of Late Antique Cyprus*, p. 113; RAUTMANN, *The busy countryside*; METCALF, *Byzantine Cyprus*, pp. 230-231.

(12) TEALL, *The grain supply*; WICKHAM, *The Inheritance*, pp. 40-43.

(13) McCORMICK, *Origins*, pp. 708-716. For a general overview of the Cypriot harbours and anchorages in the Roman period see LEONARD, *Evidence for Roman ports*.

(14) See the brief but detailed summary in METCALF, *Byzantine Cyprus*, pp. 229-246 with further bibliography. Also PAPACOSTAS, *The economy of Late Antique Cyprus*, JACOBSEN, *Transport Amphorae*, and ARMSTRONG, *Trade in the east Mediterranean*.

(15) WICKHAM, *The Mediterranean around 800*, p. 165.

(16) WALMSLEY, *Early Islamic Syria*, pp. 71-112.

(17) WALMSLEY, *Economic Development*, pp. 341ff.

(18) ZAVAGNO, *Cities in Transition*.

As will be seen, the multifunctional role of Cyprus as a bridge between different regions of the eastern Mediterranean is — although only partially — reflected by the numismatic evidence I am presenting here. To this, one should naturally add the analysis of lead seals recently presented by Metcalf⁽¹⁹⁾, the results of the archaeological excavations conducted in urban centres like Salamis-Constantia, Nea-Paphos and Saranda Kolones, and Kourion, and the freshly published survey of the rural villages of the Cypriot mainland⁽²⁰⁾, which all contribute to draw a complex political, social, cultural and economic picture of the island in the passage from late antiquity to the early middle ages (i.e. between 500 to 800 A.D.). There is no space here to grasp part of this image as mirrored in the numismatic evidence of a limited time-span such as the seventh and early eighth century; a period of great and turbulent changes within the entire Levant, which often epitomized the events involving the 'sweet land of Cyprus'⁽²¹⁾.

INTERREGNUM (608-610 A.D.)

The seventh century was a very difficult period for the Byzantine empire, which, as Judith Herrin as stated was almost destroyed first by a decade of warfare with Persia in the 620s, then by the persistent Slav raiding into the Balkan provinces and, eventually, by the Arab tribes overrunning the Arabian Peninsula and establishing an Islamic caliphate as permanent rival to Christian Byzantium⁽²²⁾. The century opened with a series of military debacles both on the Persian front and in the Balkans where the Byzantine military presence essentially evaporated and cities were left to their own defences against plundering groups of Avars and Slavs⁽²³⁾. The empire spiralled into a situation of

(19) METCALF, *Byzantine Lead Seals*; IDEM, *Byzantine Cyprus*, pp. 69-140.

(20) On Salamis-Constantia see mainly YON, *Salamine de Chypre*, and CALLOT, *Salamine de Chypre*; on Kourion see MEGAW, *Kourion*; on Paphos see PAPAGEORGHIOU, *Cities and Countryside*, and METCALF, *Byzantine Cyprus*, pp. 457-460; on Saranda-Kolones see MEGAW, *Saranda Kolones*; ROSSER, *Excavations at Saranda Kolones*, and METCALF, *Byzantine, Islamic and Crusader Coins*. For an overview of the five different survey projects on the Cypriot hinterland see PAPACOSTAS, *The economy of Late Antique Cyprus* with further bibliography.

(21) BRYER - GEORGHALLIDES, 'The Sweet Land of Cyprus'.

(22) HERRIN, *Byzantium*, p. 83.

(23) GREGORY, *A History of Byzantium*, p. 156.

political instability and military revolts which in 608 A.D. forced the Senate of Constantinople to appeal to Heraclius, the Exarch of Carthage; he rebelled and sent his son Heraclius and his nephew Nicetas with troops and a fleet to overthrow the Emperor Phocas, who had no troops to meet the challenge and suffered the almost immediate defection of Egypt (fallen into Nicetas' hands in 609 A.D.) which cut the grain supply to Constantinople. Meanwhile, Heraclius at the head of the rebels' fleet reached and took Cyprus, regarded as an ideal naval base for the final assault on Constantinople.

Raising supporters among discontent provincials, the younger Heraclius arrived outside Constantinople on 3 October 610, and Phocas' government collapsed almost immediately: the emperor was executed [... and] on 5 October Heraclius entered Constantinople and was crowned emperor by the Patriarch Sergius⁽²⁴⁾.

During this revolt, the rebel party struck coins in the joint name of Heraclius the elder (the nominal leader of the revolt) and his son Heraclius the younger⁽²⁵⁾. A wide series of gold, silver and copper coins was issued at Carthage in 608-610; at Alexandria of Egypt (gold coins struck in 608-610 and undated copper coins); in Cyprus (copper in 610 A.D.) and possibly at Alexandretta in Syria⁽²⁶⁾. Indeed, as Grierson pointed out, this was the first occasion during the Byzantine period when a mint was active in Cyprus (possibly in the capital of the island, Salamis-Constantia)⁽²⁷⁾. The Cypriot mint was one of the three, which issued copper coins (the others being Carthage and Alexandretta (Figure 1)). Characteristically, the Cypriot coinage of the revolt included different denominations (which still remain partially obscure as the recent discovery of a two-nummia piece from the Cypriot mint has pointed out⁽²⁸⁾): *follis* (with on the obverse busts of the two Heraclius

(24) *Ibidem*. On the revolt see MANGO-SCOTT, *The Chronicle of Theophanes Confessor*, pp. 460ff.

(25) METCALF, *Byzantine Cyprus*, pp. 159-162.

(26) FOSS, *Arab-Byzantine Coins*, p. 6.

(27) D.O.C., II, p. 208.

(28) BENDALL, *A new coin*. Recently, the still-unpublished excavations at a pilgrimage basilica in the Akrotiri peninsula have yielded two coins belonging to this period: a five-nummia dated to 610 A.D. and minted at Carthage and a six-nummia coin dated to 610-611 and issued by the Alexandrian mint (Eleni Prokopios's communication at CAARI conference *Byzantine Cyprus: From Justinian to Richard Coeur de Lion*).

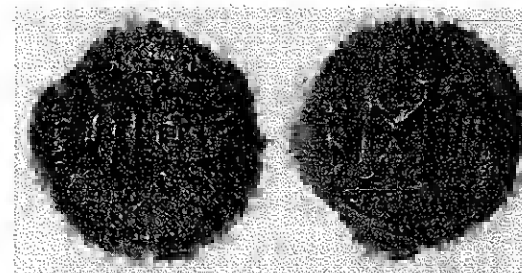


FIG. 1. — Follis issued in Alexandretta. Obv.: Heraclius Senior and Heraclius the younger wearing consular robes standing; cross between the heads. Rev.: M, + above, Γ below; ANNO/XIII; in ex., AAEEANA.

wearing consular robes with the younger in the place of honour and the fictional title CONSULII (never held by Heraclius, providing the younger with an authoritative title before becoming an emperor⁽²⁹⁾); and, on the rev. M with the *officina* letter and the anomalous dating system including either regnal year (counted from the beginning of the revolt [ANNO III]) or the indictional year [ANNO XIII for 609-610 A.D.] with the mint mark KVPRON or KVPRU or KVPR' or KVP or CPR); *decanummia* (bearing the indictional date ANNO XIII or the regnal one ANNO III and divided into two types on the basis of the mark of value on the reverse⁽³⁰⁾); finally, the recently discovered *two-nummia* piece (Figure 2) with facing jugate busts of Heraclius and his father and a

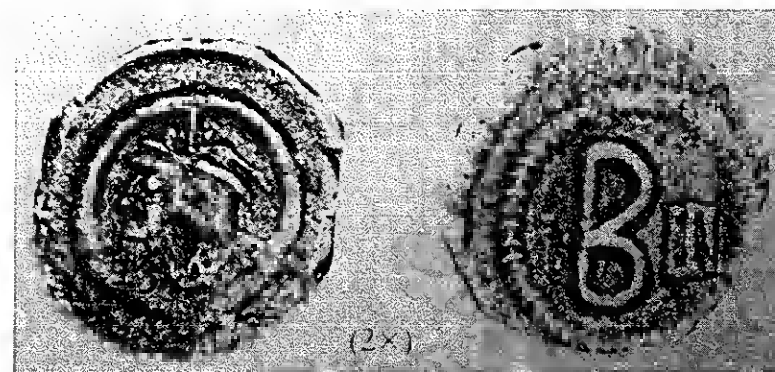


FIG. 2. — Two-Nummia piece with facing jugate busts of Heraclius and his father on the obverse (from BENDALL).

(29) FOSS, *Arab-Byzantine Coins*, p. 7.

(30) B.N.C., I, p. 252.

cross above⁽³¹⁾. According to Callot⁽³²⁾, the excavations at Salamis have yielded one specimen struck in Alexandretta⁽³³⁾ (a follis), which could possibly point to the peculiar links between the main bases of the rebellion.

REIGN OF HERACLIUS (610-641 A.D.)⁽³⁴⁾

The reign of Heraclius brought about the strengthening of the military importance of Cyprus as a strategic stronghold along the naval routes to the Levant, which had almost entirely fallen into Persian hands. Chrysos traced back this newly acquired importance of the island to a supposed Persian incursion⁽³⁵⁾, although the only reference to a possible Persian occupation⁽³⁶⁾ is mentioned in the Life of St. John the Almsgiver, Patriarch of Alexandria, written by Leontios of Neapolis in the mid-seventh century. Here it is, indeed, stated that a general named Asparagurius had been sent to Constantia but was not admitted to the town. So he prepared himself for war against its citizens and their were preparing to take arms against him⁽³⁷⁾. Only the intervention of the Patriarch head the escalation off⁽³⁸⁾. Although the sources are unclear, it should be admitted that both the conquest and the later Byzantine re-conquista (which remains undocumented) stemmed from the strategic relevance of the island as a military maritime hub: the strong presence of Heraclios's copper coinage in Cyprus reflects the position of the island as a way station between Syria and Constantinople from where the Byzantines could supply Syria with fresh coins⁽³⁹⁾.

(31) BENDALL, *A new coin*, p. 223.

(32) CALLOT, *Salamine de Chypre*, p. 53. On this also METCALF, *Byzantine Cyprus*, p. 160.

(33) The problem of the identification of the unparalleled mintmark ALEXANA on the interregnum coins with Alexandretta has been devised by GRIERSON (D.O.C., II, pp. 41ff.), FOSS (*Arab-Byzantine Coins*, pp. 6-7), and BORKOWSKY (*Les monnaies de la révolte*, pp. 139ff.).

(34) For a political overview of Heraclius's reign see mainly KAEGI, *Heraclius*.

(35) CHRYSOS, "Cyprus", p. 12.

(36) METCALF, *Byzantine Cyprus*, pp. 383-385.

(37) DELEHAYE, *Une vie inédite*, 3.15.

(38) PAPACOSTAS, *The economy of Late Antique Cyprus*, p. 108.

(39) GEORGANTILI-SHEA, *Numismatic Considerations*, p. 3; McCORMICK, *Origins*, p. 113.

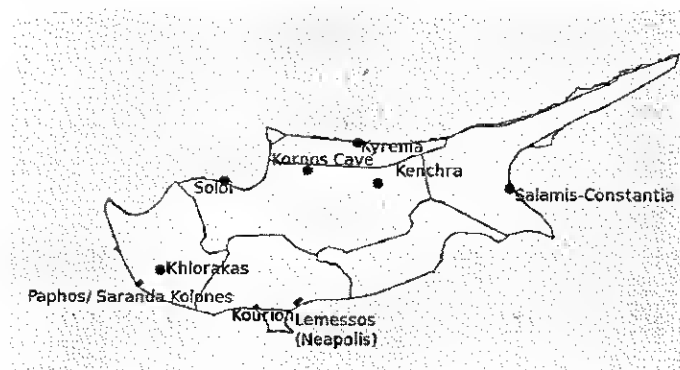


FIG. 3. — Location of the copper coins hoards found in Cyprus.

Indeed, this role mirrors into the high quantity of copper coins (belonging to the reign of Heraclius) yielded by the excavations at Paphos-Saranda Kolones⁽⁴⁰⁾, Kourion (basilica)⁽⁴¹⁾ and Salamis-Constantia⁽⁴²⁾, the large amount of stray finds (like those coming from the mysterious site of Khlorkas⁽⁴³⁾) and the four hoards discovered in the islands between the nineteenth and twentieth century (in Kyrenia, Kharcha, Soli and at an unknown location⁽⁴⁴⁾) (Figure 3). Among the specimens of this period, a series of *follis* seems particularly important⁽⁴⁵⁾. This series bears on the obverse the standing figure of Heraclius, flanked by his son Heraclius Constantine and Epiphania⁽⁴⁶⁾ and, on the reverse, the M mark value, with KVPR on the exergue; it dates to the years 17-19 (626-629 A.D.) of Heraclius' reign (Figure 4)⁽⁴⁷⁾.

(40) METCALF, *Byzantine Cyprus*, pp. 284ff.

(41) MEGAW, *Kourion*.

(42) CALLOT, *Salamine de Chypre*.

(43) METCALF, *Byzantine Lead Seals*, pp. 59-61.

(44) See on this GOODWIN - PHILLIPS, *Arab-Byzantine coinage*, p. 85. These coins were also found most frequently in Syria and Lebanon (METCALF, *Byzantine Cyprus*, p. 163). The high quantity of copper coins also mirrors in the peak of lead seals found on the island and dated to the first half of the seventh century (see METCALF, *Byzantine Lead Seals*, p. 31).

(45) METCALF, *Byzantine Cyprus*, pp. 163-164.

(46) According to Wroth's description (B.M.C., I, p. 222), each figure wears a crown and cross a long robes and holds in the right hand the *globus crucigerus*; Heraclius has a close beard whereas the hair of Epiphania falls in two long tresses (see below p. 458).

(47) D.O.C., II, pp. 62ff.; B.M.C., I, p. 222; B.N.C., I, p. 291.

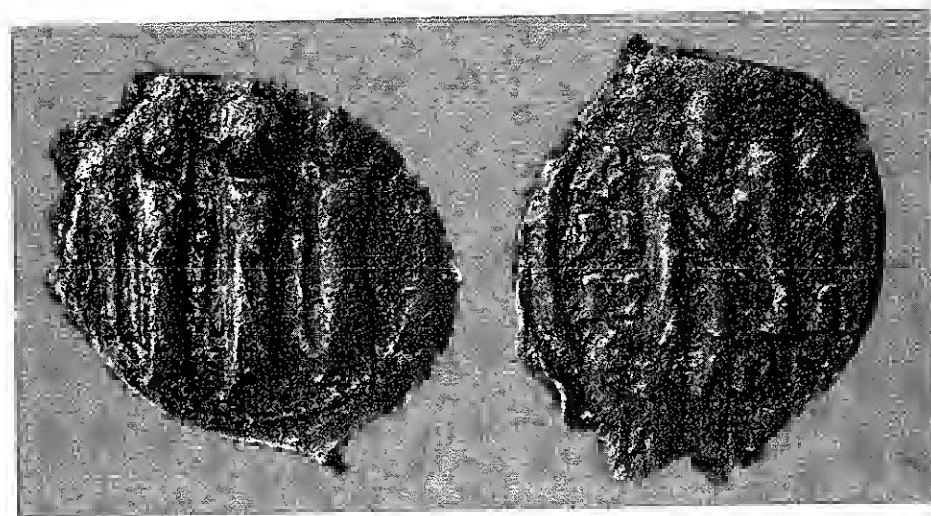


FIG. 4. — Follis (D.O.C. 185bis). Obv. : Heraclius, Heraclius Constantine and Martina standing facing ; Rev. : M, + above, Γ below ; ANNO/XIII ; in ex., KVIIP.

Indeed, these coins were, in all probability, struck as military issues, indicating that an army was formed in Cyprus preparatory to recovering the Eastern provinces from Persia⁽⁴⁸⁾. The enhancement of the military importance of Cyprus⁽⁴⁹⁾ — spawned by the crisis following the catastrophic Persian invasion (as pointed out by the emergency issues struck at Seleucia by Heraclius⁽⁵⁰⁾) — could be also asserted from the analysis of the sigillographic evidence, since the titles *primicerius* and *cubicularius* (offices of the central administration) unusual among the Cypriot finds, appear on a little group of seals found on the island. These seals show a distinctive Heraclian monogram on the obverse and all present a pair of titles, office, rank or double office, leading Metcalf to date them to the same period as the minting of copper coins⁽⁵¹⁾.

(48) FOSS, *Arab-Byzantine Coins*, p. 17. Alternatively H. POTTIER and I. & W. SCHULTZE (*Pseudo-Byzantine Coinage*) suggest that these coins were of a piece with a bribe paid to the Persian general in Syria.

(49) And possibly its significance as main source of raw copper (METCALF, *Byzantine Cyprus*, p. 163).

(50) METCALF, *Byzantine Cyprus*, pp. 11-12.

(51) METCALF, *Byzantine Lead Seals*, pp. 72-73 ; however, it must be noticed that a most accurate analysis of these seals has proved that we are in presence not of a Heraclian monogram but of two standing figures (one with nimbate head). The date of the seals is, however, secure. I am very grateful to Vivien Prigent for this remark.

These specimens, indeed, could point to the persistence of the redistributive fiscal role of the Byzantine state, although the fact that troops were paid in copper coins also show the dramatic lack of gold revenues in the conditions prevailing during the Persian invasion⁽⁵²⁾.

The "military issues" came into two types⁽⁵³⁾ : one round and well struck (three specimens of this type have been found in Antioch) and the other roughly struck on oval flans. The latter most certainly belongs to a series of imitations produced in Syria in 638-647 A.D. which — as will be seen — became the earliest exemplary of Arab-Byzantine coinage. These imitations could also suggest that the coinage was transported from Cyprus to the Levant (possibly together with the troops for the reoccupation after the Persian invasion), where it came to have considerable influence⁽⁵⁴⁾.

Together with the locally-struck copper coinage, the evidence of hoards and coins yielded by excavations have revealed that copper coins reached Cyprus as struck by different Byzantine mints like Thessalonica, Cyzicus, Nicomedia, Seleucia, Alexandria and, naturally, Constantinople. The coins recovered show diverse denominations : *folles*, *half-folles*, thirty *nummia*, twelve *nummia*, and six *nummia*. Among these, I would like here to highlight the twelve *nummia* specimens struck in Alexandria and found in different Cypriot sites (Salamis-Constantia, Kourion and Saranda-Kolones), but mainly in Khlorakas (five km. north of Paphos) where they overcome the number of Heraclian folles and so seem to point to the important role played by the south-western harbours and coves (like Coral Bay / Agios Georgios) in the shipping routes from Egypt to Constantinople⁽⁵⁵⁾. As Metcalf points out, it is indeed possible that these coins remained in circulation even after the Arab conquest of Alexandria and where imported in Cyprus by the Arab garrison installed in Paphos in 653 A.D.⁽⁵⁶⁾.

It is also worth noticing another specimen of *folles* type, found at Salamis-Constantia, with Heraclius and Heraclius Constantine flanked by the a feminine figure originally identified as Martina, but recently

(52) HALDON, *Byzantium in the Seventh Century*, p. 224.

(53) FOSS, *Arab-Byzantine Coins*, p. 17.

(54) *Ibidem*.

(55) MEGAW, "Betwixt Greeks and Saracens"; BAKIRTZIS, *The Role of Cyprus ; RAUTMAN, The busy countryside*.

(56) METCALF, *Byzantine Lead Seals*, p. 61.

recognized as Epiphania, the daughter of Heraclius, crowned as Eudocia in 612 A.D. ⁽⁵⁷⁾.

As previously mentioned, however, the coinage found in Cyprus and belonging to the Heraclian period did not reach the island only from the mints of the Byzantine heartland but also from the close regions of the Levant. Here, during the brief post-Persian restoration and the first years of the Arab invasions (in 634 A.D. Arab forces penetrated into Palestine and won significant victories near Gaza and East of the Dead Sea ; Damascus fell in 635 A.D. and, at the decisive battle of Yarmuk river, the Byzantine forces were catastrophically defeated withdrawing from the region ⁽⁵⁸⁾), the empire was not able to re-establish regular coin circulation ⁽⁵⁹⁾. Indeed, many issues (mostly the small and light coins of the last years of Heraclius) reached Syria and Palestine (where, however, also locally minted copper coins started being produced) from Constantinople (possibly via Cyprus). Among these, one should include the so-called "enigmatic *folles*" (Figure 5) struck between 634-636 A.D. (regnal years 25 or 26) and bearing the intriguing mint-mark NEA on the exergue ⁽⁶⁰⁾. This mark had been originally referred to Neapolis (Limassol) in Cyprus, where, indeed, occasionally specimens of this type



FIG 5. — So-called "enigmatic *folles*" (from Foss, *Arab Byzantine Coinage*, p. 14). Obv. : Heraclius in military dress, Heraclius Constantine in chlamys ; standig k between the heads. Rev. : M, monogram above ; in ex., NEA.

(57) CALLOT, *Salamine de Chypre*, p. 59.

(58) KAEGI, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, pp. 66-146.

(59) FOSS, *Arab-Byzantine Coins*, p. 14.

(60) FOSS, *Arab-Byzantine Coins*, pp. 14-17.



FIG 6. — Countermarked coins (*folles* and *half-folles*) from Heraclius' reign ; dated to 633-636 possibly from Caesarea Maritima (D.O.C., 314).

1. Obv. : Heraclius in military dress holding long cross, Heraclius Constantine in chlamys, holding a *globus cruciger* ; + between the heads.

Rev. : M, + and C above, Δ below ; ANNO I., XX r. ; in ex. CON.

2. Obv. : Heraclius in military dress holding long cross, Heraclius Constantine in chlamys, holding a *globus cruciger* ; + between the heads.

Rev. : K, + above, XX r., Γ below.

have been found. Recent investigations have, however, belied this hypothesis, identifying the mint with Nablus (Neapolis) in Palestine. Again, here, we are dealing with a possible wartime issue during the Arab attack ⁽⁶¹⁾. Things being so, the presence of these coins in Cyprus would point to a (regular) movement of troops between the coast of the Levant and the island in the first year of the Arab invasions or to the retreat of part of the Byzantine troops to Cyprus after the defeat at the battle of Yarmuk.

This "military link" between the coast of the invaded Levant and Byzantine Cyprus could be further enhanced by another class of copper (Figure 6) coins (*folles* and *half-folles*) yielded from archaeological excavations at different sites of the island (like Kourion, Salamis and Neapaphos ⁽⁶²⁾). These coins bear a Syrian countermark with monograms of

(61) DONALD, *The Neapolis coin* ; IDEM, *Neapolis* ; METCALF, *Byzantine Cyprus*, p. 164.

(62) NICOLAOU, *Paphos* ; METCALF, *Byzantine Cyprus*, and CALLOT, *Salamine de Chypre*.

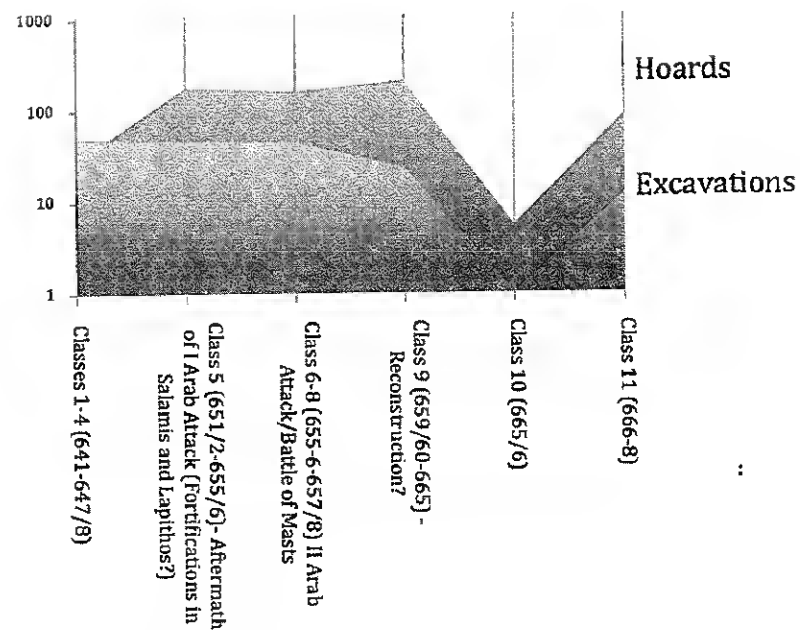


FIG 7. — Chronology of D.O.C. type copper coins of Constans II found in Cypriot hoards and excavations.

Heraclius and were struck at Caesarea Maritima⁽⁶³⁾; although the reading of the monogram as Heraclius and the dating of these coins have been much debated, a recent detailed analysis of the host coins (*folles* and half-*folles* of year 20 of Heraclius' reign) and the distribution of countermarking led to assert a date between 633 and 636 A.D. (as strongly supported by the lack of countermarked coins in 3 large hoards of Byzantine coins found in Syria and hidden at the beginning of Muslim invasions)⁽⁶⁴⁾. The lack of possible propagandistic or monetary reasons for striking these coins points again to military emissions struck at local military camps⁽⁶⁵⁾ which started with the first Arab raids and continued with the necessity of reinforcements in Syria; countermarking ended, indeed, with the retreat of military troops, which — as

(63) FOSS, *Arab-Byzantine Coins*, p. 16. On the countermarks with Heraclian monogram see EKONOMIDES, *Byzantine Folles*, and PRIGENT, *Le Rôle des provinces*, pp. 273ff.

(64) SCHULZE - SCHULZE - LEIMENSTOLL, *Heraclian countermarks*.

(65) VORDERSTRASSE, *A countermarked Byzantine coin*.

seen above and as proved by the diffusion of this coin type in Cyprus — could have found a (provisional) shelter in the island to regroup and reorganize.

To sum up, it seems possible that in the first half of the seventh century, Cyprus came to play an important role in the structures of Byzantine power: the military importance of the island, its integral role within the fiscal Byzantine network and its relevance as strategic hub along the interregional shipping routes (especially those linking Syria-Palestine and Egypt with Constantinople⁽⁶⁶⁾) — as showed by the numismatic evidence — might be paired with the results from the excavation in places like Salamis-Constantia. Indeed, here the stratigraphical analysis and the epigraphic evidence⁽⁶⁷⁾, allow us to say that in this very period the capital of the island was the centre of an acute imperial interest⁽⁶⁸⁾. The local archbishop was wealthy enough to sponsor the rebuilding of aqueducts, whereas the excavations at the so-called "Huilerie" yielded a large two-storeyed complex, possibly the Episcopal palace endowed with annexes and a chapel⁽⁶⁹⁾. This complex underwent a phase of restoration (dated to the early 7th century)⁽⁷⁰⁾, which pointed to a new functional role with commercial and artisanal significance⁽⁷¹⁾. Although we are in need of further archaeological excavation, it seems indeed possible to assume that during the reign of Heraclius (609-642 A.D.), Constantia retained its importance as political, religious and economic centre of Cyprus, which, in turn, was regarded as a strategic province of the Byzantine empire.

(66) Here it is worth mentioning the five gold hoards found on the island (METCALF, *Byzantine Cyprus*, p. 167) and dated to the period 632-653. These seem to point to the flee of some well-to-do merchants or aristocrats from Alexandria to Cyprus after the final occupation of Egypt by the Arabs in 642 A.D. However, one should also keep in mind that — although this event affected the so-called Constantinopolitan tax-spine (WICKHAM, *Framing*, p. 626 and IDEM, *The Inheritance*, p. 260) — Alexandria was not forbidden to Christians in the second half of the seventh century, for the Archbishop of Crete paid a visit to the city in 656 A.D. (METCALF, *Byzantine Cyprus*, p. 167) and the seventh-century pilgrim Arculf (McCORMICK, *Origins*, p. 174) got there a ship to travel to Constantinople (ADOMNAN, *De locis sanctis*, 226.5 - 228.38.).

(67) YON, *Salamine de Chypre*; SODINI, *Epigraphica*.

(68) STEWART, *Domes of Heaven*, pp. 68ff.

(69) SARADI, *The Byzantine City*, p. 424. On the aqueduct, see SODINI, *Epigraphica*.

(70) ARGOU - CALLOT - HELLY, *Salamine de Chypre*, pp. 50-51.

(71) *Ibidem*.

REIGN OF CONSTANS II (641-668 A.D.)

According to the Arab sources⁽⁷²⁾, Mu'awiya — the Arab governor of Syria — staged the first Arab naval raid against Cyprus in 649 A.D.⁽⁷³⁾, after having tried at least in two occasions (in 643 and 645 A.D.) to convince the Caliph ('Umar and then 'Uthmân) of the relative ease of the enterprise due to the proximity of the island to the coast of Levant⁽⁷⁴⁾. Indeed, in 647 A.D. the threat represented by the strategic role of Cyprus was too big to ignore. From Cyprus the Byzantines had planned and set the sails for their ephemeral attack against Alexandria, aimed at re-conquering Egypt in 645 A.D.⁽⁷⁵⁾.

Mu'awiya, using the combined power of the Syrian and Egyptian fleets, crossed from Acre to Cyprus with a large number of 120 ships⁽⁷⁶⁾ (most of them Egyptian) and, attacked and sacked Salamis-Constantia⁽⁷⁷⁾. The Arabic and Byzantine sources do not provide us with any detail concerning the plunder of the main urban centres⁽⁷⁸⁾ of the island, but two inscriptions recently found in the atrium of the cath-

(72) Mainly Baladhuri and Tabari (See KYRRIS, *History of Cyprus*, 182). The Arab primary sources are collected and summarized in VASILIEV - CANARD, *Byzance*; H. POTTIER - I. & W. SCHULTZE, *Pseudo-Byzantine Coinage*; MANSOURI, *Chypre*, and CHRISTIDES, *The Image*. A critique of these sources has been proposed by METCALF, *Byzantine Cyprus*, pp. 395ff.

(73) On the Arab invasions of Cyprus see mainly BROWNING, *Byzantium and Islam*; CAMERON, *Cyprus*; MEGAW, *Betwixt the Greek and the Saracens*; CHRYSOS, "Cyprus"; DIKIGOROPOULOS, *Cyprus 'betwixt Greeks and Saracens'*; KYRRIS, *The nature, and METCALF, Byzantine Cyprus*, pp. 395-418 (the latter with further and updated bibliography on the *status quaestionis*).

(74) BALADHURI, *Futûh al-Buldân*, p. 235, and al Tabari in KYRRIS, *History of Cyprus*, p. 182.

(75) WHITTOW, *Making of Orthodox Byzantium*, p. 86.

(76) THEOPHANES THE CONFESSOR (MANGO-SCOTT, *Chronicle of Theophanes*, 344, p. 478) and AGAPIOS (MAHBUB) OF MANBIJ (*Kitab al-'Unwan*, p. 480) exaggeratedly reported 1700 ships; AL-KÜFI, *Futûh*, p. 208) mentioned 250 ships whereas AL-MANQALI, *Ahkâm*, p. 63 (reported in MANSOURI, *Chypre*, p. 13) provided a more reasonable number with 120 vessels.

(77) VASILIEV - CANARD, *Byzance*, p. 59. Also MANSOURI, *Chypre*, p. 12.

(78) The so-called Syriac *Chronicle of 1234* (*Chronicle ad a. 1234*) mentions that "invaders saw the capital Constantia as prosperous and densely populated: Mu'awiya marvelled at its palaces and buildings and made a ceremonial entry to the city and took up his residence in the Episcopal palace" (CAMERON, *Cyprus*, p. 45).

dral of Soloi⁽⁷⁹⁾, on the north-western coast of Cyprus, proved that the invasion had ruinous effects for the local basilica was destroyed. However the invaders, but were eventually were forced to retreat by the news of the imminent arrival of the Byzantine fleet led by the *cubicularius* Kakorizos⁽⁸⁰⁾; but the road was open for another invasion, which took place four years later (653 A.D.)⁽⁸¹⁾. The Arab raid was conducted by troops led by Abu'l A'war al Sulami⁽⁸²⁾ and resulted in the sack or capture of most Cypriot coastal towns. According to the *Life of St. Therapon* the inhabitants of Kition (on the southern coast of the island) left and carried the relics of the saints with them⁽⁸³⁾; Soloi and Constantia were stormed whereas the Syriac sources mention an attack of Abu'l A'war against "Pathos"⁽⁸⁴⁾. This city should be identified with Paphos where allegedly⁽⁸⁵⁾ an Arab garrison was set and a mosque was built⁽⁸⁶⁾. Unfortunately, however, neither the Byzantine nor the Arab sources mention these cities. The latter can even be misleading: Baladhuri considers the second Arab attack on Cyprus as a punitive expedition because the Cypriots-Byzantines broke a treaty which was supposedly established between them and the Arabs after the first attack [...] In reality this is an anachronism [cause] Baladhuri transposed the later treaty between Mu'awiya and the Byzantine on the earlier period⁽⁸⁷⁾.

Indeed, a peace treaty⁽⁸⁸⁾ was ratified only after the first Arab attack against Constantinople in 654 A.D. (possibly in 659 A.D.)⁽⁸⁹⁾, leaving the garrison in place at Paphos. Although the Byzantine and Arabic sources

(79) CHRYSOS, "Cyprus", p. 14; MEGAW, *Betwixt the Greek and the Saracens*, p. 512; METCALF, *Byzantine Cyprus*, pp. 221-224.

(80) MANGO-SCOTT, *The Chronicle of Theophanes Confessor*, p. 344.

(81) BALADHURI, *Futûh al-Buldân*, p. 209; AL-TABARI, *History*, p. 111.

(82) BALADHURI, *Futûh al-Buldân*, p. 209.

(83) *Vita St. Therapon*, pp. 684-685.

(84) CHRISTIDES, *The Image*, p. 23.

(85) Baladhuri does mention the garrison but not its exact location on the island (BALADHURI, *Futûh al-Buldân*, p. 236). An exhaustive discussion of the problems related to the Arab presence in the *condominium* years can be found in CHRISTIDES, *The Image*, 24ff. and METCALF, *Byzantine Cyprus*, pp. 379-424.

(86) METCALF, *Byzantine Cyprus*, p. 458.

(87) CHRISTIDES, *The Image*, p. 24.

(88) On the concept of treaty in legal Islamic practice see MANSOURI, *Chypre*, pp. 33ff.

(89) HOWARD-JOHNSTON, *Witnesses*, p. 234.

often confuse facts and events and copied each other⁽⁹⁰⁾, the archaeological evidence (number of marble slabs and locally made jars bearing Arabic inscriptions⁽⁹¹⁾) and a passage from Baladhuri⁽⁹²⁾ possibly point to the presence of Arab colonies side by side the local military force in Paphos. The treaty was then possibly re-drafted in 679-680 A.D.⁽⁹³⁾ when, as a result of the failed Arab siege of Constantinople⁽⁹⁴⁾, Constantine IV negotiated a thirty years peace with Caliph Mu'awiya. Although the sources on the treaty do not explicitly refer to Cyprus, it is possible that the Arab occupying forces were as withdrawn and only in 680/681 A.D. when the impending civil war and the defeat before the walls of Constantinople forced the Arabs to leave the island⁽⁹⁵⁾. Baladhuri, indeed, reports that the departure of the Arab garrison was followed by the destruction of the area of the city where the mosque and their residence quarters were⁽⁹⁶⁾.

The numismatic evidence of the period under consideration still points to the strategic role played by the island in the military operations the Byzantines were conducting in the Levant against the Arabs. If there was an Arab presence in Cyprus between 649 and 688 A.D. it is clear that the Arab institution did not prevent circulation of Byzantine coins of Constans II⁽⁹⁷⁾. On the one hand, regular copper coins of the mint of Constantinople reached the island during the whole regnal period of Constans II (*folles* of 11 different types according to Grierson's typology, most of them bearing the inscription EN TOUTO NIKA)⁽⁹⁸⁾. On the other hand, the analysis of the stray finds (Khlorakas)⁽⁹⁹⁾, the dif-

(90) IDEM, p. 145.

(91) For the jars see BAKIRTZIS, 'Αραβικοί αμφορείς; for the inscriptions and their date see CHRISTIDES, *The Image*, pp. 53-56.

(92) BALADHURI, *Futūh al-Buldān*, p. 236.

(93) ZONARAS III, 318; MANGO - SCOTT, *The Chronicle of Theophanes Confessor*, pp. 485ff.

(94) CAMERON, *Cyprus*, p. 42; KYRRIS, *History of Cyprus*, p. 160; BROWNING, *Byzantium and Islam*, p. 104.

(95) See KYRRIS, *History of Cyprus*, p. 160; BROWNING, *Byzantium and Islam*, p. 104; CHRISTIDES, *The Image*, pp. 30-31 and STEWART, *Domes of Heaven*.

(96) BALADHURI, *Futūh al-Buldān*, p. 236.

(97) CAMERON, *Cyprus*, p. 42.

(98) D.O.C., II, pp. 53ff.

(99) METCALF, *Byzantine Lead Seals*, pp. 30-34; IDEM, *Byzantine Cyprus*, pp. 158 and 372.

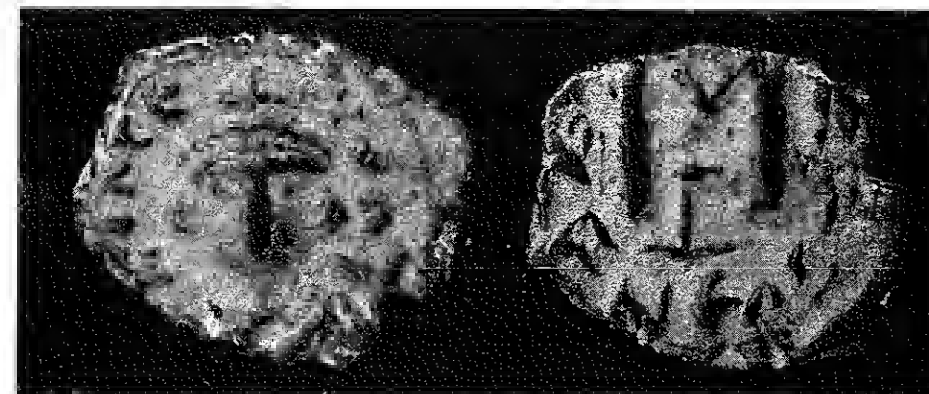


FIG. 8. — *Folles* of Constans II (641-668 A.D.) bearing the inscription INPER CONST (D.O.C. 5). Obv.: Crowned Face facing bust, INIIEP CONST. Rev.: M, Γ below, ANA I., IIIr.; in ex. NEO.

ferent hoards found in Cyprus (Kharcha, Kyrenia, Soloi, Kornos Cave and the so-called Warren hoard⁽¹⁰⁰⁾) and the results of the archaeological excavations (Saranda Kolones and Salamis⁽¹⁰¹⁾) allow us to refine the picture in chronological and typological terms (Figure 7). Large quantities of *folles* of Constans II bearing the inscription INPER CONST (Figure 8) (with the crowned facing bust of the Emperor with no beard on the obverse and the mark value M with *officina* mark and mint provenance on the exergue) have been found in Cyprus. These are specimens struck on the last light issues of Heraclius and issued only in 643-644 A.D. They could be associated with the increased importance of Cyprus as military base after the loss of Egypt⁽¹⁰²⁾. It must be also stressed that these coins also reached Syria where they circulated between 641-658 A.D. (they have been found at Apamea, Hama, Resafa, Bethlehem, Caesarea, Shiloh, Jerash) and so might be possibly associated with Byzantine raids on the coast or with a deliberate propagandistic intent⁽¹⁰³⁾; in both cases the role of Cyprus in channelling Byzantine

(100) For a detailed check list of coin finds see METCALF, *Byzantine Cyprus*, pp. 190-213 with further bibliography.

(101) CALLOT, *Salamine de Chypre*; METCALF, *Byzantine Cyprus*, p. 171.

(102) D.O.C., II, p. 67.

(103) FOSS, *Arab-Byzantine Coins*, pp. 20-21.

SALAMIS-CONSTANTIA	PAPHOS (SARANDA KOLONES)	KOURION	
13 Specimens (Imitative or Derivative; poorly struck) -660 c.a.	2 Specimens -Follis of Constans II -20 Nummia		Pseudo-Byzantine Coins
4 Specimens -Mint of Damascus -Mint of Ba'beek -Mint of Homs (with countermark tayyib=good) -Mint of Tiberias	1 Specimen -Mint of Damascus (Standing emperor type; countermarked tayyib=excellent; very unusual type for the Umayyad Coinage)	1 Specimen -Mint of Ba'beek	Bilingual Series
6 Specimens -Mint of Damascus -Mint of Homs -Mint of Tiberias	4 Specimens -Mint of Tiberias	6 Specimens -1 Gold Dinar (720-1) -5 copper coins	Post-Reform (end of the seventh-beginning eighth century)

TABLE 1. — Arab-Byzantine copper coins in Cyprus.

copper coinage to the occupied region of the Levant can hardly escape. They were not the only Byzantine specimens reaching the neighbouring Syrian coast, however. Indeed, here regular denominations of Constans II's reign have been traced in hoards and excavation until 659 A.D. when they started tailing off (whereas, as seen above, in Cyprus they continued until 668 A.D.)⁽¹⁰⁴⁾. By the same token, one should also analyse the distributive pattern of a type of *follis* minted in Constantinople and found in Cyprus in 651-652 A.D. (yet with the inscription INPER CONST but with the bust of a bearded emperor), but also in different Syrian sites like Apamea, Dehes and Hama. Again, the role played by Cyprus in funnelling Byzantine money to Syria and Palestine is clearly shown; a role, indeed, matched with the function the island played at the opposite end of the "coin sea-route to Syria-Palestine"⁽¹⁰⁵⁾.

In fact, although the great majority of coins in circulation in Syria after the Arab conquest imitated the issues of Constans II, some, as par-

(104) METCALF, *Byzantine Cyprus*, pp. 169-171.

(105) FOSS, *Arab-Byzantine Coins*, p. 20.

tially mentioned before, imitated the last types of Heraclius⁽¹⁰⁶⁾. Indeed, in the period 638-647 A.D. a peculiar type of Arab-Byzantine coins (called Cyprus imitation) circulated in Syria-Palestine (as they have been found in Apamea, Hama, Dehes, Resafa, Antioch, Bethlehem and Nessana); according to Foss⁽¹⁰⁷⁾ their peculiar technique identify them as a coherent group produced by a single Syrian mint or workshop. These Cyprus imitative coins can be regarded as the first coins produced under the new regime and appear to have been exported (by the Arab garrison in Paphos?) to Cyprus, where some later countermarked examples (one from Salamis) are known⁽¹⁰⁸⁾. They have been dated to the period 660-673 A.D. and possibly point to the validation of what appeared to be an "irregular coinage" circulating in the areas of the island under Arab occupation.

Again here, it seems useful to me to conclude this section with some tentative remarks concerning the results of the excavations in Salamis-Constantia⁽¹⁰⁹⁾, where after the Arab raids of 649 and 653 A.D., public baths, several houses around the gymnasium and churches (like the archbishopric basilica of Saint Epiphanius⁽¹¹⁰⁾) were repaired. Moreover, a massive defensive wall was erected to protect some areas of the city⁽¹¹¹⁾ (including the bishopric area), the aqueduct was further refurbished and two cisterns abutting into the former forum where built⁽¹¹²⁾; the so-called Huilerie complex was partitioned and encroached by three different two-storeyed buildings (the first with an

(106) *Ibidem*, p. 22; here I am following the ideas of Pottier who have concluded that the most reliable criterion to date the so-called Arab-Byzantine coins is their weight, which seems to conform to the declining standard of the official Byzantine issue; by this means he determined that the types imitating the Byzantine (Heraclian) issues of Cyprus are the earliest since their weight corresponds with a Byzantine standard. They should be dated between 638-647 A.D. (H. POTTIER - I. & W. SCHULTZE, *Pseudo-Byzantine Coinage*).

(107) FOSS, *Arab-Byzantine Coins*, pp. 22-24.

(108) *Ibidem*; METCALF, *Byzantine Cyprus*, pp. 171-175.

(109) DIKIGOROUPOLOS, *Cyprus 'betwixt Greeks and Saracens'*; YON, *Salamine de Chypre*; PAPACOSTAS, *Byzantine Cyprus*; STEWART, *Domes of Heaven*; METCALF, *Byzantine Cyprus*, pp. 276-280.

(110) PAPACOSTAS, *Byzantine Cyprus*, p. 90; DIKIGOROUPOLOS, *Cyprus 'betwixt Greeks and Saracens'*, pp. 182-189; STEWART, *Domes of Heaven*, pp. 63ff.

(111) STEWART, *Domes of Heaven*, p. 73; MEGAW, *Archaeology on Cyprus*, p. 50.

(112) SODINI, *Epigraphica*, pp. 372-384; METCALF, *Byzantine Cyprus*, p. 387.

external portico, the second focused on a central court, and the third expanding beyond the limit of the complex) which occupied only the external fronts of the original *insula* ⁽¹¹³⁾. These activities allow us to affirm that the Cypriot capital was not suffering from a supposedly fatal blow stroke by the Arab incursions in 649 and 653 A.D. To the contrary, upon pairing the analytical results of the (still unpublished) excavations, with the results of the analysis of numismatic evidence, one could state that the island remain a quite vital and multifunctional (military, religious, fiscal, political) hub along the eastern Mediterranean shipping routes even during the second half of the seventh century ; if the Egyptian link seemed less viable, the relationships (of different nature) with the lost provinces of the Arab Levant were still much in place, and the role of Constantinople as main supplier of cash for the local troops and market was left unabated.

This was indeed partially reversed when the island returned fully in Byzantine hands. Indeed, locally countermarked copper coins of the reign of Constantine IV (668-685 A.D.) have been yielded by the excavators in Salamis-Constantia, Saranda Kolones (Paphos) and Kourion. This practice (Figure 9) was virtually limited to the *folles* emitted by Emperor

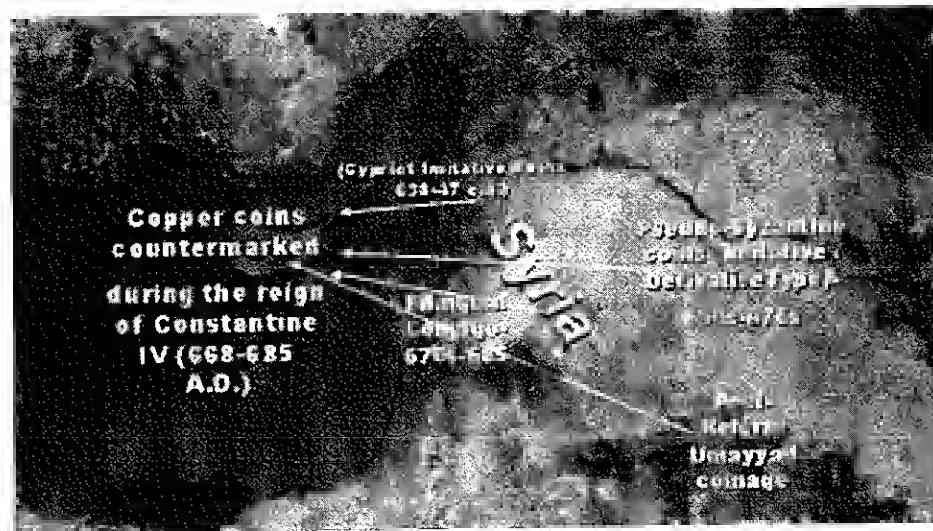


Fig. 9. — Provenience of Coinage circulating in Cyprus between 668-685 A.D.

(113) ARGOUÉ - CALLOT - HELLY, *Salamine de Chypre* ; YON, *Salamine de Chypre*, p. 329.

Constans II (but also found on Cypriot *folles* of Heraclius of years 17-18) and took the form of an imperial monogram impressed on the face of the coin with a circular or slightly oval die ⁽¹¹⁴⁾. It goes without saying that this process could have different political and economic purposes : from prolonging coin life (by avoiding the complete re-striking process of new coins) to distinguish between bad and good issues ; from marking the accession of a new ruler to reinforcing the local acceptability of coins (a plausible function, since as will be seen- Arab Byzantine coinage were circulating in Cyprus in the last decades of the seventh century) ⁽¹¹⁵⁾. But — as Grierson pointed out — the Cypriot countermarks seemed to have had an economic motive for they were imposed on light *folles* of Constans II at a time when Constantine IV was in process of introducing much heavier coins ⁽¹¹⁶⁾. Indeed, the countermark included a large K meant to devalue the coin to *half-folles* value.

ARAB BYZANTINE COINAGE (Table 1)

It looks useful to me to conclude this contribution with a brief introduction to the Arab-Byzantine coinage which circulated in Cyprus and Syria-Palestine at the end of the seventh- beginning of the eighth century, that is during the period which opened with the retreat of the Arab garrison from Paphos, continued with the notorious treaty of 688 A.D. (between Justinian II and 'Abd-al Malik) ratifying a pre-existing arrangement (dated to 678 c.a. as seen above) sanctioning the division in equal parts of the tax revenues from Cyprus (the so-called *condominium*) between the Arabs and the Byzantines and ended with the eviction and return of part of the local population (including some Arab inhabitants) to the island in 699 or 705 A.D. ⁽¹¹⁷⁾.

(114) D.O.C., II, pp. 53ff. ; METCALF, *Byzantine Cyprus*, p. 173.

(115) GOODWIN, *Arab-Byzantine coinage*, pp. 27-29 ; METCALF, *Byzantine Cyprus*, pp. 175-176.

(116) D.O.C., II, p. 55. However, this interpretation, proposed by Grierson (as based upon the countermark K=20 carved on the face of the coins), has been partially revised due to discovery of some *folles* bearing the countermark X=10 and pointing to a bigger devaluation (i.e. 75% rather than 50% as previously thought). On this, see METCALF, *Byzantine Cyprus*, pp. 173-174.

(117) For a detailed analysis of these events see mainly KYRRIS, *History of Cyprus* ; MANSOURI, *Chypre*, pp. 39-45 ; CAMERON, *Cyprus*, p. 43 ; MEGAW, *Betwixt the Greek and the Saracens* ; BROWNING, *Byzantium and Islam*, pp. 106ff. ; CHRISTIDES, *The*

The Caliphate and the Empire indeed used the treaty of 678 A.D. as a precedent for the agreement reached on Cyprus in 688 A.D.⁽¹¹⁸⁾ According to Theophanes, Caliph Abd al-Malik and Emperor Justinian II would share equally the tribute from Cyprus whereas the Emperor seized 12,000 Mardaites (to prevent their incursions against Arabs from Lebanon) and the Caliph agreed upon paying 365,000 *nomismata*, 365 slaves and 365 high-breed horses⁽¹¹⁹⁾. Arabic sources added that the total annual tribute of Cyprus was 14,000 *nomismata* and that a clause forbade the disclosure of military information by either side to the other⁽¹²⁰⁾. It is however still unclear what the partition (or *condominium*) meant in practice⁽¹²¹⁾. Some scholars, like Metcalf⁽¹²²⁾, propound a real territorial partition with the Byzantines moving their capital to Laptha along the north-coast and the Arabs controlling the southern half of the island with Paphos as their main stronghold; others, like Megaw, Malamut, Dikigoropoulos, Cameron and Browning⁽¹²³⁾ stress the meagre evidence at our disposal and regard Cyprus as a sort of buffer zone where the local population had freedom of movement and resettled into the internal rural mainland: Cyprus, nevertheless, managed to remain under the Byzantine influence mainly due to the importance of the local ecclesiastical hierarchy; others, eventually, like Mansouri⁽¹²⁴⁾ slants towards the independent status of the island as dictated by the

Image of Cyprus, pp. 24ff. (including a full reference to primary sources) and METCALF, *Byzantine Cyprus*, pp. 425-485. The forced Cypriot emigration is reported by THEOPHANES (MANGO-SCOTT, *Chronicle of Theophanes*, 365, p. 509), CONSTANTINE PORPHYROGENITUS (*D.A.I.*, pp. 47-48) and MICHAEL THE SYRIAN (*Chronicon*, II.47) and analysed in detail by ENGLEZAKIS, *Cyprus. Nea Justinianopolis*.

(118) The exact date of the new treaty is disputed because of the chronological inconsistency of the sources (BROWNING, *Byzantium and Islam*, p. 105); also METCALF, *Byzantine Cyprus*, pp. 416ff; CAMERON, *Cyprus*, p. 43; KYRRIS, *History of Cyprus*, pp. 160ff; MANSOURI, *Chypre*, pp. 29ff.

(119) MANGO-SCOTT, *The Chronicle of Theophanes Confessor*, pp. 506ff.; also *D.A.I.*, 22.94.

(120) BROWNING, *Byzantium and Islam*, p. 106.

(121) CAMERON, *Cyprus*, p. 43.

(122) METCALF, *Byzantine Cyprus*, pp. 427ff.

(123) KYRRIS, *History of Cyprus*; MANGO, *Chypre Carrefour*; DIKIGOROUPOLOS, *Cyprus 'betwixt Greeks and Saracens'*; CAMERON, *Cyprus*, pp. 40ff.; MEGAW, *Betwixt the Greek and the Saracens*; BROWNING, *Byzantium and Islam*, pp. 106ff; MALAMUT, *Les îles*, pp. 67ff.

(124) MANSOURI, *Chypre*, pp. 44-45.

new political conditions that prevailed during the reign of Emperor Justinian II (686-705 and 705-711 A.D.) and Abd al-Malik (685-705 A.D.) that prevent one of the powers to gain the upper hand on the other.

It is, in my opinion, possible to readdress the ongoing debate on the status of Cyprus post-688 A.D. and supplement the scanty amount of primary sources⁽¹²⁵⁾ of the period following the treaty by assessing the evidence provided us by archaeological excavations. Unfortunately, there is no space here to deal with a detailed analysis of the imported or locally made amphorae as well as the rural or town-based Cypriot ceramic industry⁽¹²⁶⁾; here we are in need of collecting a reliable and informative pottery corpus which could provide us with dated diagnostic ceramic types⁽¹²⁷⁾. It is, however, possible to use the coin evidence to present some preliminary considerations on the Cypriot economic environment and the persistence of levels of monetary economy as mirrored in the circulation patterns of the so-called Arab-Byzantine coinage in Cyprus as paired with the evidence coming from Syria and Palestinian sites⁽¹²⁸⁾.

Indeed, some preliminary classificatory remarks are required to serve as orienting tools in the complicated world of Arab-Byzantine coinage before the famous reform introduced by 'Abd-al Malik in 697 A.D. With regard to this peculiar kind of coinage, two different types of classification can be used. The first and simpler one has been proposed by Goodwin⁽¹²⁹⁾ and divides the specimens into three classes: Pseudo-Byzantine coins (dated to the period 650s-670s copying some Byzantine

(125) RYDEN, *Cyprus at the time of the Condominium*.

(126) See on this METCALF, *Byzantine Cyprus*, pp. 229-246; also JACOBSEN, *Regional Distribution*; HAYES, *Problèmes de la Céramique*; TOUMA, *Céramique et problèmes*; CATLING - DIKIGOROUPOLOS, *The Kornos Cave*; MEGAW, *Kourion*, pp. 435-476.

(127) In my opinion such an analytical approach requires an extensive comparative studies with the ceramic corpora found in those coastal regions surrounding Cyprus like Southern Asia Minor and Syria and Palestine (WALMSLEY, *Economic Developments*); indeed, Pamela Armstrong (*Trade in the east Mediterranean*) has recently written a contribution on these lines.

(128) On Syria and Palestine see mainly along WALMSLEY, *Early Islamic Syria*; HALDON, *Money, Power and Politics*, and WALMSLEY, *Coinage and Economy*, with further bibliography.

(129) GOODWIN, *Arab-Byzantine coinage*, pp. 14-27. A further type of classification has been recently proposed by WALMSLEY, *Coinage and the Economy*, p. 25.

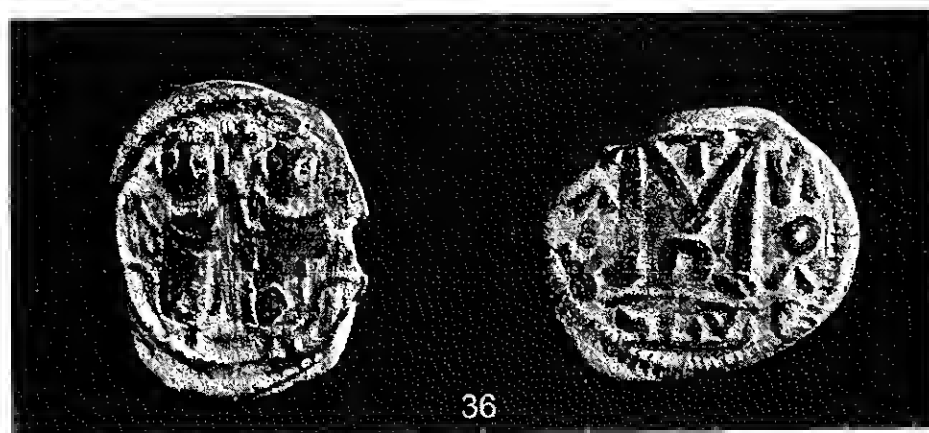


FIG 10. — Bilingual Series (Minto offo Baa'lbeek). From Foss, *Arab-Byzantine Coinage*, p. 49. Obv.: Two Standing Figures, holding scepters and a globus cruciger; cross between heads. Rev.: M, + above; O below; HAIΘI; ΠIOA r.; in ex. BALABAACK (in arab.).

prototypes although sometimes lacking of Greek or Latin legends), Umayyad Imperial Image coins (dated to the period 670s-690s with Byzantine-style images and meaningful legends, usually including mint names) and, eventually, Standing Caliph coins (with a new Islamic iconography usually including 'Abd-al Malik's name) (130). The second type of classification has been recently introduced by Clive Foss, who, although indebted to Goodwin's work (131), proposed a further refinement of Pseudo-Byzantine category to be divided into two new classes (132): imitative coins (trying to reproduce the obverse legend of Byzantine coins, preserving a reverse legend and inspired by identifiable prototypes) and derivative coins (with no obverse or reverse legend and combining obv. and rev. which originally did not go together to create a new type). Moreover, Foss recommends a further re-assessment of the Umayyad Imperial Image coins, which should be divided between those belonging to the Standing Caliph and the Bilingual Series (133) (Figure 10) (a systematic coinage in copper struck in different mints in Syria and Palestine between 670 and 695 A.D. and related to the organi-

(130) *Ibidem*, pp. 1ff.

(131) Foss, *Arab-Byzantine Coins*, pp. VII-XI.

(132) *Ibidem*, pp. 25-37.

(133) *Ibidem*, pp. 42-51.

zation of a tax raising system in the four administrative-military districts (*junds*) according to which the entire territory of Syria and Palestine was divided (*jund* of Damascus in southern Syria, Homs in the north, Jordan in the centre and Palestine (*Filastin*) in the south) (134).

In this presentation of the Arab-Byzantine coinage found in Cyprus I choose to follow Foss' categorization, because it allows presenting the material using a much detailed and chronologically considerate approach (Table 1).

As for the Imitative and Derivative Coins (all poorly struck and blundered) one should include thirteen *folles* recovered at Salamis-Constantia and three specimens (two *folles* and one 20-nummia) yielded from the excavations at Saranda Kolones (135), whereas no specimens have been traced in Kourion (136). Although these coins are commonly found in Syria and Palestine, 'it is still not known if they were the products of official mints or some sort of local initiative' (137). It is possible that the large production of these coins started when the importation of Byzantine *folles* tailed off during the last decade of Constans II' reign (after 659 A.D.), although – in Goodwin's words – it is not clear 'if the curtailment caused the start of production or whether the realization that requirements for coinage could be met by local production caused them to curtail imports' (138). Some specimens also presented countermarks in Arabic (*tayyib* = good), which could again point to the validation of coins for fiscal purposes.

Far more interesting appear the results of the analysis of the (indeed fewer than those of the previous group) coins belonging to the so-called Bilingual series. Indeed, since these coins bear the mint-marks it is possible to reconstruct a preliminary and sketchy distributive and circulatory pattern concerning the findings in Cyprus which seems to be confirmed by the literary evidence. On the island, indeed, Bilingual Series coins have been found at Salamis (4 specimens), Saranda Kolones (one

(134) On the administrative reforms introduced by 'Abd'al Malik (about 691 A.D.) mainly KENNEDY, *The Armies of the Caliphs*; WICKHAM, *Framing*, pp. 130-144; WALMSLEY, *Early Islamic Syria*, pp. 72-75.

(135) METCALF, *Byzantine Cyprus*, p. 213.

(136) BROWN, *Islamic coins*, pp. 422-423.

(137) FOSS, *Arab-Byzantine Coins*, pp. 26-27.

(138) GOODWIN, *Arab-Byzantine coinage*, p. 18.

specimen) and Kourion (one specimen) ⁽¹³⁹⁾. The analysis of the mint mark on the coins from Salamis-Constantia reveals that two coins came from the *Jund* of Damascus (mint of Damascus and Ba'albeek), one from the *Jund* of Jordan (mint of Tiberias) and one from the *Jund* of Homs (this last specimen countermarked as *tayyib*=good); the unique coin from Saranda Kolones, countermarked as *jayyid*=excellent, portrays a standing emperor which seems to be very unusual among the specimens issued at Damascus ⁽¹⁴⁰⁾; the only coin from Kourion came again from Ba'albek ⁽¹⁴¹⁾. So, on the one hand, it seems that the main shipping route (possibly including movements of bulk commodities from the rich provinces of the Levant, diplomatic missions or pilgrimage journeys, like that made by Willibald in 723 A.D.) linked Cyprus (and mainly its capital Constantia) with the *Jund* of Damascus, whose coastland was geographically closer to the island and whose territory included the capital of the Caliphate. Indeed, one should not overlook the fact that two of the six specimens came from Ba'albeek, a city located in the northern Beqaa' Valley on the main route from Damascus to Homs. This city was the second most important administrative focus of the Damascene *Jund* and one of the major mints of the whole Syria and Palestine with a large number of competently engraved and well struck round coins ⁽¹⁴²⁾. There is no space here to deal with the different classes of this type of coins (three in total bearing different images on the obverse, the most common based on the *half-follis* of Thessalonica struck under Phocas' reign portraying also the empress Leontia). What is of great relevance here is the fact that the bound between Ba'albeek and Cyprus showed by these coins, is enhanced by the literary evidence, for in 653 A.D. — according to the Arab geographer Baladhuri — a number of Syrian colons (*Mawali*) was settled in the city of Paphos by Mu'awiya ⁽¹⁴³⁾.

(139) For Salamis see CALLOT, *Salamine de Chypre*, pp. 123-124; for Saranda-Kolones see METCALF, *Byzantine, Islamic and Crusader Coins*, pp. 215-217 and IDEM, *Byzantine Cyprus*, p. 213; for Kourion, BROWN, *Islamic coins*; MEGAW, *Kourion*, and METCALF, *Byzantine Cyprus*, pp. 211-212.

(140) METCALF, *Byzantine, Islamic and Crusader Coins*, p. 216; Foss, *Arab-Byzantine Coins*, p. 45.

(141) BROWN, *Islamic coins*, p. 422.

(142) GOODWIN, *Arab-Byzantine coinage*, p. 49.

(143) BALADHURI, *Futuh Futûh al-Buldan*, pp. 156-157.

No Standing Caliph coins have been recovered in Cyprus; instead, some post-Reform coins (i.e. post 692 A.D.) have been yielded by the archaeological excavations at Saranda Kolones (four specimens), Salamis-Constantia (six specimens) and Kourion (six specimens, among which a gold dinar of 720-721 A.D.) ⁽¹⁴⁴⁾. It is interesting to note that the provenience of these coins represent an analogous pattern to that of shown by the Bilingual series: copper coins dated to the end of seventh or the beginning of the eighth century and issued at Homs, Damascus and Tiberias. The absence of Ba'albek does not come as a surprise since the mint was closed down and absorbed by that of Damascus in 683-684 A.D. ⁽¹⁴⁵⁾.

To sum up, the numismatic evidence of Arab-Byzantine coinage, sketchy as it is, seems to point to a different interpretative scheme than that adopted to interpret the fate of Cyprus after the Muslim raids and the occupation of Syria and Palestine. In other words one may not assert that the Cypriot urban centres were wiped out by the invaders, that the local population left the coasts to find shelter in the mainland and that the condominium regime was in truth a ratification of a status of no-man's land. Cyprus and its city were still frequented, preserving a variable but still traceable degree of monetary economy which included Byzantine emissions (coins issued by Justinian II, Tiberios and Leontios have been found in Constantia and Kourion ⁽¹⁴⁶⁾) and Arab specimens, inferring the maintenance of political, commercial and cultural (as pointed out by the complex issues of imagery and prototypes of all these coins) relations between the two empires. Is it, indeed, possible that — like in Syria-Palestine — an increasingly demonetarized economy meant continuous levels of wealth, but one sourced from and expressed within a different lifestyle ⁽¹⁴⁷⁾. Further archaeological excavations (with a much wider topographical perspective than those conducted so far and more stratigraphically-awareness), the publication of those still unpublished (like those at Saint Epiphanius in Salamis-Constantia, hopefully including ceramics ⁽¹⁴⁸⁾), and the re-assessment of the material from previous surveys and reports, would help to fill the

(144) METCALF, *Byzantine Cyprus*, p. 456.

(145) GOODWIN, *Arab-Byzantine coinage*, p. 65.

(146) METCALF, *Byzantine Cyprus*, pp. 177 and 211-213.

(147) WALMSLEY, *Coinage and the Economy*, pp. 39-40.

(148) On this STEWART, *Domes of Heaven*.

gaps in the Cypriot picture during the seventh and eighth century. Questions are always more numerous than answers : this presentation has tried to shed some light on a very difficult topic although still struggling to find some of these answers. My intention is to follow in this path, trying to assess the urban trajectories in Cyprus in the passage from late antiquity to the early middle ages. In this sense the contribution of numismatic (and sigillographic) evidence, is – as I tried to show – essential. I hope this article could be the first step along this road and pave the way to at least some of the answers the history of the sweet land of Cyprus has been waiting.

*Department of Arts Sciences and Humanities
Eastern Mediterranean University,
Famagusta, Cyprus*

Luca ZAVAGNO
luca.zavagno@emu.edu.tr

SUMMARY

Located astride the shipping routes linking southern Asia Minor with the coasts of Syria and Palestine and Egypt, the island of Cyprus has always been regarded as a stepping stone of the cultural and economic communications interconnecting different areas of the eastern half of the Mediterranean. Politically this role has been first enhanced during the Hellenistic, Roman and then in the early medieval period when in the seventh century Cyprus acquired an important role as military Byzantine stronghold.

Economically, the significance of Cyprus in the passage from the late antiquity to the early middle ages (i.e. between 500 to 800 A.D.) benefitted from its essential role as hub along the eastern tax-spine through which Egypt fed Constantinople (until mid-seventh century) and along the long-distance trade-routes based upon the sea-movement of luxury goods.

This multifunctional role of Cyprus as a bridge between different regions of the eastern Mediterranean can be further assessed through the analysis of the numismatic (and partially sigillographic) material. Here, indeed, the study of the coins and coinage yielded by the archaeological excavations in urban centres like Salamis-Constantia, Paphos-Saranda Kolones, and Kourion should be paired with both the reassessment of the publication of the old Cypriot hoards and stray finds and the recent studies on the so-called Arab-Byzantine coinage (late seventh-beginning of the eighth century) found both in Cyprus and in the closer Syria-Palestine region. The examination of this material allows to develop a different interpretative scheme than the one traditionally adopted to interpret the fate of Cyprus after the Muslim raids and the occupation of Syria and Palestine. Cyprus and its cities were still frequented in the passage from late antiquity to the early middle ages, preserving a variable but still traceable degree of monetary economy including Byzantine emissions (dated to late seventh-beginning of the eighth century) and Arab specimens, inferring the maintenance of political, commercial and cultural (as pointed out by the complex issues of imagery and prototypes of all these coins) relations between the Byzantine Empire and the Umayyad Caliphate.

BIBLIOGRAPHY

Primary Sources

- AGAPIOS (MAHBUB) OF MANBIJ, *Kitab al-'Unwan*, ed. and French trans. A. VASILIEV, *PO*, 5, no. 4 (1947).
- BALĀDHURI AHMAD BN. YAHYĀ BN. JĀBIR, *Kitāb Futūh al-Buldān*, trans. Ph. K. Hitti and F. C. Murgotten, *The Origins of the Islamic State*, New York, 1916-1924.
- Chronicle ad a. 1234*, II, ed. J.-B. Chabot, *Chronicon ad annum Christi 1234 pertinens* (CSCO, 82) (1916).
- D.A.I. = *Die Byzantiner und ihre Nachbarn. Die De Administrando Imperio genannte Lehrschrift des Kaisers Konstantinos Porphyrogennetos für seinen Sohn Romanos*, eds. K. Belke - P. Soustal (*Byzantinische Geschichtsschreiber*, 19). Wien, 1995.
- DANIEL ADOMNĀN, *De locis sanctis*, in *Itinera et alia geographica*, ed. L. Bieler (*Corpus Christianorum. Series Latina*, 175), Turnhout, 1965.
- H. DELEHAYE, *Une vie inédite de saint Jean l'Aumônier*, in *AB*, 45 (1927), pp. 5-74.
- HUNEBERG OF HEIDENHEIM, *The Hodoeporicon of St. Willibald*, ed. O. Holder-Egger in *MGH*, XV, I, pp. 80-117 (1887).
- IBN A'THAM AL-KŪFI, *Kitāb al-Futūh*, eds. M.'ABD AL-MU'ID KHĀN et al., 8 vols. Hyderabad, 1968-1975.
- C. MANGO - R. SCOTT, *The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History A.D. 284-813*, Oxford, 1997.
- MICHAEL THE SYRIAN, *Chronicon*, ed. and trans. J.-B. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien, patriarche Jacobite d'Antioche 1166-1199*, 4 vols., Paris, 1899-1910.
- AL TABARI, *The History of al-Tabarī*, 30, trans. C. E. Bosworth, *The Abbasid Caliphate in Equilibrium*, Albany, 1989.
- Vita of St. Therapon*, in *AASS, Mensis Mai*, VI, Athens, 1904, pp. 681-692.
- ZONARAS, *Ioannes Zonaras Epitome Historiarum*, ed. L. Dindorfius (BSGRT), Lipsiae, 1870.

Secondary Sources

- G. ARGOUD, O. CALLOT and B. HELLY, *Salamine de Chypre*, XI, *Une résidence byzantine, "l'huilerie"*, Paris, 1980.
- P. ARMSTRONG, *Trade in the east Mediterranean in the 8th century*, in M. M. Mango (ed.), *Byzantine Trade 4th-12th centuries. The archaeology of local, regional and international exchange. Papers of the Thirty-eight Symposium of Byzantine Studies*, St. John's College, University of Oxford, March 2004, Oxford, 2009, pp. 157-178.
- Ch. BAKIRTZIS, *The Role of Cyprus in the grain supply of Constantinople in the early Christian period*, in V. Karageorghis and D. Michaelides (eds.), *Cyprus and the sea*, Nicosia, 1995, pp. 247-253.
- Ch. BAKIRTZIS, *'Αραβικοί αμφορείς στην Κύπρο'*, in *Seventh International Congress in Medieval Ceramic in the Mediterranean*, Athens, 2003, pp. 126-136.
- Ch. BAKIRTZIS, *A sea-route from Cyprus to the Aegean in the Early Christian period*, in *Proceedings of the International Archaeological Conference Cyprus and the Aegean in Antiquity from the Prehistoric period to the 7th century A.D.*, Nicosia 8-10 December 1995, Nicosia, 1997, pp. 327-332.
- S. BENDALL, *A new coin of the Revolt of Heraclius*, in *Numismatica*, 94 (1986), p. 223.
- B.M.C. = W. WROTH, *Catalogue of the Imperial Byzantine Coins at the British Museum*, London, 1908.
- B.N.C. = C. MORRISON, *Catalogue des monnaies byzantines de la Bibliothèque nationale (491-1204)*, 2 vols. Paris, 1970.
- Z. BORKOWSKY, *Les monnaies de la révolte*, in *Inscriptions des factions à Alexandrie (Alexandrie, 2)*, Warsaw, 1981, pp. 137-143.
- H. BROWN, *Islamic coins*, in A. H. S. MEGAW (ed.), *Kourion. Excavations in the Episcopal Precinct (DOS, 38)*, Washington, 2007, pp. 422-423.
- R. BROWNING, *Byzantium and Islam in Cyprus in the Early Middle Ages*, in *Ἐπετηρὶς τοῦ Κέντρου Ἐπιστημονικῶν Ἐρευνῶν*, 9 (1977-1979), pp. 101-106.
- A. BRYER - G. GEORGHALIDES (eds.), *'The Sweet Land of Cyprus'. Papers given at the Twenty-Fifth Jubilee Spring Symposium of Byzantine Studies*, Birmingham, March 1991, Nicosia, 1993.
- O. CALLOT, *Salamine de Chypre*, XVI, *Les monnaies. Fouilles de la ville, 1964-1974*, Paris, 2004.
- A. CAMERON, *Cyprus at the time of Arab conquests*, in A. CAMERON, *Changing Cultures in Early Byzantium*, Aldershot, 1996, article VI.
- M. CANARD - A. VASILIEV, *Byzance et les Arabes (Corpus Bruxellense Historiae Byzantinae, 1-3)*, Brussels, 1935-1968.
- H. CATLING - A. DIKIGOROPOULOS, *The Kornos Cave. An early Byzantine site*, in *Cyprus in Levant*, 2 (1970), pp. 37-62.
- V. CHRISTIDES, *The Image of Cyprus in the Arabic Sources (Κυπριολογική Βιβλιοθήκη, 15)*, Nicosia, 2006.
- A. DIKIGOROPOULOS, *Cyprus 'betwixt Greeks and Saracens' A.D. 647-965*, unpublished Ph.D. diss., Oxford University, 1961.
- D.O.C. = P. GRIERSON, *Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection*, I-V, Washington D.C., 1966-1999.
- P. J. DONALD, *The Neapolis coins of Heraclius*, in *Numismatic Report*, 22-25 (1991-1994), pp. 59-62.
- P. J. DONALD, *Neapolis under Heraclius - a further find*, in *Numismatic Report*, 22-25 (1991-1994), pp. 63-64.
- K. N. EKONOMIDES, *Byzantine Folles Countermarked with Heraclian Monogram*, in *Numismatic Chronicle*, 163 (2003), pp. 194-203.
- P. ENGLEZAKIS, *Cyprus. Nea Justinianopolis (Bank of Cyprus Cultural Foundation. Sixth Annual Lecture on History and Archaeology)*, Nicosia, 1990.
- C. FOSS, *Arab-Byzantine Coins. An Introduction, with a catalogue of the Dumbarton Oaks Collection*, Washington D.C., 2008.

- E. GEORGANTELI - J. SHEA, *Numismatic Considerations of Byzantium's maritime border with the caliphate*, in *Supplement to ONS Journal*, 193 (2007), pp. 1-3.
- A. ΓΚΟΥΤΖΙΟΥΚΟΣΤΑΣ, *Η περιφερειακή διοίκηση της Βυζαντινής αυτοκρατορίας από τον Ιουστινιανό Α' (527-565): η περίπτωση της Quaestura Iustiniana Exercitus*, Thessaloniki, 2010.
- T. GOODWIN - M. PHILLIPS, *A Seventh Century Syrian Hoard of Byzantine and Imitative copper coins*, in *Numismatic Chronicle*, 157 (1997), pp. 61-87.
- T. GOODWIN, *Arab-Byzantine coinage (Study in the Khalili Collection, IV)*, London, 2004.
- T. GREGORY, *A History of Byzantium*, Oxford, 2005.
- P. GRIERSON, *Byzantine Coinage*, Washington D.C., 1999.
- J. HALDON, *Byzantium in the Seventh Century. The transformation of a culture*, Cambridge, 1990.
- J. HALDON (ed.), *Money, power and politics in early Islamic Syria: a review of current debates*, Farnham - Burlington, 2010.
- J. HAYES, *Problèmes de la céramique des VI^e-IX^e siècles à Salamine et à Chypre*, in M. YON (ed.), *Salamine de Chypre. Histoire et archéologie. État des recherches*. Lyon 13-17 Mars 1978 (*Colloques internationaux du Centre national de la recherche scientifique*, 578), Paris, 1980, pp. 375-388.
- M. HENDY, *Late Roman and Early Byzantine Coins*, in A. H. S. MEGAW (ed.), *Kourion. Excavations in the Episcopal Precinct (DOS, 38)*, Washington, 2007, pp. 400-425.
- J. HERRIN, *Byzantium. The Surprising Life of a Medieval Empire*, London, 2008.
- G. HILL, *A History of Cyprus*, 4 vols., Cambridge, 1940.
- J. HOWARD-JOHNSTON, *Witnesses to a World Crisis. Historians and Histories of the Middle East in the Seventh Century*, Oxford, 2010.
- K. JACOBSEN, *Regional Distribution of Transport Amphorae in Cyprus in the Late Roman Period*, in J. EIRING and J. LUND (eds.), *Transport Amphorae and Trade in the Eastern Mediterranean. Acts of the International Colloquium at the Danish Institute at Athens, September 26-29, 2002 (Monographs of the Danish Institute at Athens, 5)*, Aarhus, 2004, pp. 143-148.
- W. E. KAEGI, *Byzantium and the Early Islamic Conquest*, Cambridge, 1992.
- W. E. KAEGI, *Heraclius. Emperor of Byzantium*, Cambridge, 2003.
- H. KENNEDY, *The Armies of the Caliphs: military and society in the early Islamic State*, London, 2001.
- C. KYRRIS, *The nature of the Arab-Byzantine relations in Cyprus from the middle of the seventh to the middle of 10th century A.D.*, in *Graeco-Arabica*, 3 (1984), pp. 149-175.
- C. KYRRIS, *History of Cyprus*, Nicosia, 1985.
- A. LAIOU (ed.), *The Economic History of Byzantium. From the Seventh through the Fifteenth Century*, 3 vols. (DOS, 39), Washington D.C., 2002.
- J. LEONARD, *Evidence for Roman ports, harbours and anchorages in Cyprus*, in *Cyprus and the sea*, ed. V. KARAGEORGHIS and D. MICHAELIDES (eds.), In *Cyprus and the sea*, Nicosia, 1995, pp. 227-245.

- M. MCCORMICK, *Origins of the European Economy. Communications and Commerce AD 300-900*, Cambridge Mass., 2001.
- E. MALAMUT, *Les îles de l'empire byzantin, VIII^e-XII^e siècles*, 2 vols. (*Byzantina Sorbonensia*, 8), Paris, 1989.
- M. MANSOURI, *Chypre dans les sources arabes médiévales*, Nicosia, 2001.
- A. H. S. MEGAW, *A seventh century Byzantine hoard*, in *Report of Department of Antiquities of Cyprus, 1937-1939* (Nicosia, 1951), pp. 210-211.
- A. H. S. MEGAW, *Archaeology on Cyprus 1956*, in *Archaeological Reports*, 77 (1957), pp. 24-31.
- A. H. S. MEGAW, *Archaeology on Cyprus 1957*, in *Archaeological Reports*, 78 (1958), pp. 24-31.
- A. H. S. MEGAW, *Saranda Kolones: a medieval Castle excavated at Paphos*, in *Πρακτικά του πρώτου διεθνούς Κυπριολογικού Συνεδρίου*, Nicosia, 1972, pp. 173-182.
- A. H. S. MEGAW, "Betwixt Greeks and Saracens", in *Acts of the International Symposium 'Cyprus between the Orient and the Occident'*, Nicosia, 1986, pp. 505-519.
- A. H. S. MEGAW (ed.), *Kourion. Excavations in the Episcopal Precinct (DOS, 38)*, Washington, 2007.
- D. METCALF, *Coinage as evidence of changing prosperity of Cyprus in Byzantine and Medieval Times (Bank of Cyprus Cultural Foundation. Lectures on the History of Coinage, 4)*, Nicosia, 2003.
- D. METCALF, *Byzantine, Islamic and Crusader coins from Saranda Kolones, Paphos*, in *Numismatic Chronicle*, 163 (2003), pp. 205-226.
- D. METCALF, *Byzantine Lead Seals from Cyprus (Cyprus Research Center Texts and Studies in the History of Cyprus, 47)*, Nicosia, 2004.
- D. METCALF, *Byzantine Cyprus 491-1191 (Cyprus Research Center Texts and Studies in the History of Cyprus, 62)*, Nicosia, 2009.
- D. METCALF - A. PITSILLIDES, *Islamic and Byzantine Coins in Cyprus during the condominium years*, in *Επετηρίς του Κέντρου Επιστημονικών Έρευνών*, 21 (1995), pp. 1-13.
- D. METCALF - A. PITOTSILLIDES, *Some more finds of Islamic and Byzantine coins from the condominium years*, in *Επετηρίς του Κέντρου Επιστημονικών Έρευνών*, 23 (1997), pp. 1-17.
- T. MITFORD, *Roman Cyprus*, in H. TEMPORINI and W. HAASE (eds.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, 7, Berlin - New York, 1980, pp. 1284-1384.
- C. MOSS and N. ŠEVČENKO (eds.), *Medieval Cyprus: studies in art, architecture, and history in memory of Doula Mouriki*, Princeton, 1999.
- I. NICOLAOU, *Paphos, II, The Coins from the house of Dyonisos*, Nicosia, 1990.
- T. PAPACOSTAS, *Byzantine Cyprus, The Testimony of its Churches, 650-1200*, unpublished Ph.D. diss., Oxford University, 1999.
- T. PAPACOSTAS, *The economy of Late Antique Cyprus*, in S. A. KINGSLEY and M. DECKER (eds.), in *Economy and Exchange in the East Mediterranean during Late Antiquity. Proceedings of a Conference at Sommerville College, Oxford 29th May, 1999*, Oxford, 2001, pp. 107-128.

- T. PAPADOPOULLOS, *Ιστορία της Κύπρου*, III, Βυζαντινή Κύπρος, Nicosia, 2005.
- A. PAPAGEORGHIOU, *Cities and Countryside at the end of Antiquity and the beginning of the middle ages in Cyprus*, in A. BRYER - G. GEORGHALLIDES (eds.), 'The Sweet Land of Cyprus'. *Papers given at the Twenty-Fifth Jubilee Spring Symposium of Byzantine Studies*, Birmingham, March 1991, Nicosia, 1993, pp. 27-51.
- H. POTTIER and I. & W. SCHULTZE, *Pseudo-Byzantine Coinage in Syria under Arab Rule (638- c. 670)*, in *Revue Belge de Numismatique*, 44 (2008), pp. 80-149.
- V. PRIGENT, *Le Rôle des provinces d'Occident dans l'approvisionnement de Constantinople (618-717). Témoignages numismatique et sigillographique*, in *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*, 118/2 (2006), pp. 269-299.
- M. RAUTMAN, *The busy countryside of Late Roman Cyprus*, in *Report Department of Antiquities of Cyprus*, Nicosia, 2000, pp. 317-331.
- K. RECKMANN, *Byzantinische Bleiseigel aus dem zyprischen Constantia*, in *Münzen Revue*, June 2002, pp. 27-30.
- J. ROSSER, *Excavations at Saranda Kolones, Paphos, Cyprus, 1981-1983*, in *DOP*, 39 (1985), pp. 81-97.
- L. RYDEN, *Cyprus at the time of the Condominium as reflected in the lives of STS Demetrianos and Constantine the Jew*, in A. BRYER - G. GEORGHALLIDES (eds.), 'The Sweet Land of Cyprus'. *Papers given at the Twenty-Fifth Jubilee Spring Symposium of Byzantine Studies*, Birmingham, March 1991, Nicosia, 1993, pp. 189-202.
- H. SARADI, *The Byzantine City in the Sixth Century: Literary Images and Historical Reality*, Athens, 2006.
- I. & W. SCHULTZE and W. LEIMSTOLL, *Heraclian countermarks on Byzantine copper coins in seventh century Syria*, in *Byzantine, Ottoman and Modern Greek Studies*, 30 (2006), pp. 1-27.
- J.-P. SODINI, *Epigraphica. Notes sur quelques inscriptions de Chypre*, in *TM*, 5 (1973), pp. 327-384.
- C. STEWART, *Domes of Heaven: The Domed Basilicas of Cyprus*, unpublished Ph.D. diss., Indiana University Bloomington 2008.
- J. TEALL, *The grain supply of the Byzantine Empire, 330-1025*, in *DOP*, 13 (1959), pp. 87-139.
- T. VORDERSTRASSE, *A countermarked Byzantine coin of Heraclius (610-41 A.D.) from Tell Kurder*, in *Numismatic Chronicle*, 166 (2006), pp. 433-438.
- M. TOUMA, *Chypre. Céramique et problèmes*, in *Οι σκοτεινοί αιώνες Βυζαντίου (7ος-9ος αι.)*, Athens, 2001, pp. 267-291.
- M. YON (ed.), *Salamine de Chypre. Histoire et archéologie. État des recherches*. Lyon 13-17 Mars 1978 (*Colloques internationaux du Centre national de la recherche scientifique*, 578), Paris, 1980.
- A. WALMSLEY, *Early Islamic Syria: an archaeological assessment*, London, 2007.
- A. WALMSLEY, *Economic Developments and the Nature of Settlement in the towns and countryside of Syria-Palestine ca. 565-800 C.F.*, in *DOP*, 61 (2007), pp. 319-352.
- A. WALMSLEY, *Coinage and Economy of Syria and Palestine in the Seventh and Eighth centuries C.E.*, in J. HALDON (ed.), *Money, power and politics in early Islamic Syria: a review of current debates*. Farnham-Burlington, 2010, pp. 21-44.

- M. WHITTOW, *The Making of Orthodox Byzantium 600-1025*, New York, 1996.
- C. WICKHAM, *Framing the early Middle Ages 400-800*, Oxford, 2005.
- C. WICKHAM, *The Mediterranean around 800: on the brink of the second trade cycle*, in *DOP*, 58 (2004), pp. 161-174.
- C. WICKHAM, *The Inheritance of Rome. A History of Europe from 400 to 1000*, London, 2009.
- L. ZAVAGNO, *Cities in Transition: Urbanism in Byzantium Between Late Antiquity and the Early Middle Ages (British Archaeological Reports - International Series, 2030)*, Oxford, 2009.

COMPTES RENDUS

Imitatio – aemulatio – variatio. Akten des internationalen wissenschaftlichen Symposions zur byzantinischen Sprache und Literatur (Wien, 22.-25. Oktober 2008) (Veröffentlichungen zur Byzanzforschung, 21), éd. par A. RHOBY et Elisabeth SCHIFFER, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2010, 291 pages. ISBN 978-3-7001-6825-6.

It is commonly known that no one who deals with the phenomenon of *mimêsis* in Byzantine literature can escape the groundbreaking work carried out by H. Hunger. It does not surprise, then, that Hunger's name is mentioned more than once throughout the volume under discussion. His important role is also acknowledged by Margaret MULLETT in her closing survey (pp. 279-282) of the conference on *imitatio – aemulatio – variatio* held in the autumn of 2008 in 'Hunger's' Vienna. Nevertheless, it was the conference's aim – and by consequence also that of the book under discussion – to look further than Hunger did and to expand the attention that has been paid in the past to the imitation of *classical* literature in Byzantine writings and to look into *mimêsis* by Byzantine authors of *Byzantine* authors. This goal is set out and persuasively motivated by the volume's editors A. RHOBY and Elisabeth SCHIFFER in their introduction (pp. 17-22) and ties in with the recognition more recent scholarship has started to articulate with respect to the innovative and original character of Byzantine literature. Of course the entire debate is complicated (but at the same time enriched) by the terminological debate that plays in the background (*imitatio* vs. *mimêsis* etc.), of which an interesting picture is drawn by RHOBY and SCHIFFER.

The editors have collected several articles that look into the broader concept of *imitatio/mimêsis – aemulatio/zêlos – variatio/poikilia* and others that focus on particular texts or passages. The present review discusses a few samples taken from either of both categories. One of the articles that sheds some (highly interesting) thoughts on the bigger picture is that by D. R. REINSCH (*Der Autor ist tot – es lebe der Leser. Zur Neubewertung der imitatio in der byzantinischen Geschichtsschreibung*, pp. 23-32). Using the term *adaptatio* to communicate his views on Byzantine dealings with earlier texts, REINSCH shows (on the basis of general reflections as well as the concrete example of the oeuvre of Critobulus of Imbros (15th c.), in which the presence of *mimêsis* has long been misunder-

stood, that Byzantine imitation is not a slavish procedure but on the contrary a refined process that is adapted to the context. Recognition of this *adaptatio*, so REINSCH, only adds to the appreciation of the literary quality of Byzantine writings, since *imitatio-with-variatio* is an additional richness that is hidden in the texts in question.

The other side of the coin, then, is of course the fact that present-day readers or scholars, who are aware of this richness offered by *adaptatio*, are challenged more than their predecessors were some decades ago, to whom *mimêsis* was little more than a mechanical process that could be identified easily. Present-day critical reading of a text needs to be a double one (*doppia lettura*): only then can it identify the additional merit of the work that is provided by the refined processes of *adaptatio*. It is the task of the reader, thus REINSCH, to identify the function of those processes. In the present reviewer's opinion, REINSCH's arguments in favour of a reevaluation or *Neubewertung* of *imitatio* in Byzantine literature are interesting as well as convincing. As a brief critical observation it can be noted that the author's attempt to tie those arguments to the more general and wide-ranging literary-theoretical issues of the relations between reader and author or to certain reader patterns identified by literary critics is less successful: interesting though it is, it is rather non-committal and does not really transcend the level of an excursus in the opening and closing paragraphs of the article. It does prove a pathway that deserves further exploration, which REINSCH will hopefully take upon him in the future.

Another appealing contribution looking beyond one particular text is that by M. GRÜNBART (*Zusammenstellen vs. Zusammenstehlen. Zum Traditionsverständnis in der byzantinischen Kultur*, pp. 129-136). On the one hand, this article could be read as extension of REINSCH's (e.g.: GRÜNBART agrees with him in stressing that present-day readers of Byzantine texts must not limit themselves to pointing out the mere presence of *imitatio* on the basis of *TLG* searches but that they should take matters a step further and investigate the whys and hows of that *imitatio*), but on the other hand, it explores other terrain as well. Not only does GRÜNBART take a surprising yet not uninteresting side-step by (briefly) looking into *imitatio* in another domain of Byzantine culture, but he also raises (and answers) an important question regarding plagiarism and literary *mimêsis*. Moreover, his treatment of both those seemingly independent topics results in a useful conclusion: both his succinct analysis of dilapidation and the re-use of *spolia* in Byzantine architecture and his views on three passages from a letter of Manuel II Palaeologus (14th-15th c.) prove that the way in which elder materials/literature were re-used, was perceived by the Byzantines themselves as being important and meaningful and provided them with the criterion for distinguishing *zusammenstellen* from *zusammenstehlen* (or plagiarism, in the case of literature).

The inspiring contribution by GRÜNBART and the message it conveys (namely that it is important to investigate *how* and *why* earlier literary materials were

used) is put into practice by P. ODORICO, who analyzes various particular examples taken from the genre of Byzantine compilation literature ('*Parce que je suis ignorant*'. *Imitatio / Variatio dans la chronique de Georges le Moine*, pp. 209-216). Firstly, ODORICO, himself a specialist of that kind of literature, argues that the prefaces to Byzantine writings belonging to the so-called culture of the *syllogê* convey a specific message reflecting a concrete situation, which can be identified when one carefully looks beyond the usual collection of standard *topoi* that one finds in those prefaces. One of the examples mentioned by ODORICO is the *Chronicon* of Theophanes the Confessor (8th-9th c.) : from the seemingly standard prologue, so ODORICO, one can detract information concerning the role occupied by Georgius Syncellus' work (8th-9th c.) in Theophanes' treatise. Secondly, ODORICO steps away from the topic of prefaces and turns to the *Chronicon* of George the Monk (probably second half of the 9th c.). On the basis of a careful analysis of some passages from George's text, in which the author reworks earlier materials, ODORICO detects subtle references to John VII the Grammarian (9th c.). Elaborating upon these findings, which illustrate that when re-using literary predecessors George introduced subtle changes and references to the historical context of 9th-c. iconoclasm, ODORICO convincingly proves the point advanced in the contributions discussed above, namely that *imitatio* nor compilation activities were performed in a purely mechanical way but that they follow refined procedures serving a general (dogmatic or other) goal that plays in the background. ODORICO's contribution is a highly qualitative and fascinating example of how abstract theories on how readers should deal with Byzantine texts are even more valuable when they are put into practice.

Of course, before one can draw such conclusions concerning the precise mechanics of *mimêsis*, one needs to have identified the presence of echoes of or references to earlier (classical, Byzantine, ...) literary materials in the Byzantine text(s) one is dealing with. Although one of the main messages the book under discussion aims to bring across is the fact that study of Byzantine *mimêsis* has to go much further, it is clear that every analysis needs to be preceded by the identification of *imitatio* itself. The article by Alice-Mary TALBOT (*The Compositional Methods of a Palaiologan Hagiographer. Intertextuality in the Works of Theoktistos the Stoudite*, pp. 253-259) shows that even with respect to this very basic starting point much work still needs to be done. TALBOT illustrates how in a previous study of this 14th-c. hagiographer she did not notice various echoes of Gregory of Nazianzus (4th c.), Michael Psellus (11th c.) and Nicetas Choniates (12th-13th c.) and that it is only thanks to modern search engines (as *TLG*) that those and other sources can be identified.

Articles such as these show that within the field of study of *imitatio/mimêsis* in Byzantine literature, there are still many paths that deserve exploration. Those contributions can be found side by side with several other ones that focus on one of the other topics also mentioned in the title of the volume under discussion, such as *variatio*. It is in the latter group of articles that one finds K. DEMOEN'S

nuanced study (Phrasis poikilê. *Imitatio and variatio in the Poetry Book of Christophoros Mitylenaios*, pp. 103-118). Although the topic of *mimêsis* surfaces occasionally in his treatment of the question how present-day readers can appreciate a collection of poems the largest part of which has not been preserved, it is primarily other issues that concern DEMOEN. Looking upon the poems of Christopher (11th c.) in their role as being part of a collection (a starting point that already offers a fresh view on the matter) and contemplating about the differences between contemporary and present-day literary appreciation of such a collection, DEMOEN distinguishes three literary functions that collection brought/brings about and the consequences for appreciating it. This enlightening contribution, in which the term *poikilia* recurs often as a key to understanding the dynamics of the collection of poems, is illustrative for the broad range of subjects treated in the volume by RHOBY and SCHIFFER.

As stated by those editors in the preface (p. 15), the goal of the conference held in Vienna and by consequence also of the volume under discussion, is a two-fold one : to offer a view on the processes of *mimêsis* that have influenced Byzantine literary production so often and intensively and to highlight new aspects with regard to the reception of Byzantine literature. For either of both research topics interesting results can be found in this book, which gathers contributions of high quality that cover a wide range of subjects. In doing so, it provides the reader with a representative sample of many of the insights that have been reached on the phenomenon of Byzantine *imitatio* since Hunger and with a useful view on which directions this research is likely to take in the 21st c. But it also does more : reaching the final aim put forward by the editors (pp. 21-22), this volume stimulates its readers to dive deeper into the processes of *mimêsis* in Byzantine literature.

R. CEULEMANS.

Theodora ANTONOPOULOU, *Leonis VI Sapientis Imperatoris Byzantini Homiliae* (*Corpus Christianorum, Series Graeca*, 63), Turnhout, Brepols Publishers, 2008, ccxxx + 689 pages. ISBN 978-2-503-40631-2 (relié) ; 978-2-503-40000-6 (série).

Byzantion avait déjà eu l'avantage d'accueillir un article, de type lexicographique [(70), 2000, pp. 9-24], de Madame Th. ANTONOPOULOU (ci-après 'l'A.') sur son écrivain byzantin de prédilection, l'empereur Léon VI le Sage, à qui elle avait consacré sa thèse dirigée par Cyril Mango et soutenue à Oxford en 1995. Dès le départ, on avait pris la décision de la publier en deux étapes. La première partie a paru à Leyde, chez Brill, en 1997, sous le titre *The Homilies of the Emperor Leo VI*. La seconde formant cinq chapitres était destinée à accompagner la première édition critique complète des homélies. Toutefois, depuis 1997, l'A. a eu l'occasion d'examiner *in situ* beaucoup des manuscrits indispensables : le nombre des découvertes a été si important que les trois premiers chapitres de

l'étude sur la tradition des textes qu'on lira ici renouvellent à peu près complètement les pages correspondantes de la thèse de 1995. Les quarante-deux homélies de Léon sont tantôt des panégyriques sur des fêtes ecclésiastiques tantôt des discours sur des occasions spéciales. Trente-quatre d'entre elles ne se lisaient plus que dans des éditions mauvaises, dépassées ou inaccessibles. Les homélies 39, 40 et 42 en revanche étaient restées inédites jusqu'ici. Les pièces sur Jean Chrysostome avaient déjà été publiées par H. Savile et par F. Halkin (*Douze récits byzantins sur Jean Chrysostome*, Bruxelles, 1977). Néanmoins, ce dernier (pp. 287-301 = BHG 873 e) n'avait connu l'homélie 38, à laquelle il ne donnait pas de nom d'auteur, que dans sa seconde moitié, à partir de la p. 517, 819 Antonopoulou (voir ANTONOPOULOU, *Homilies*, p. 31). Il n'avait pu collationner, il est vrai, que le *Sabaiticus gr.* 140, que l'A. a réussi à compléter à l'aide de cinq autres témoins. Le Bollandiste avait été le premier à donner au public, toujours sans nom d'auteur, l'homélie 41 = BHG 877 h (pp. 487-497). L'unique témoin, le *Sabaiticus gr.* 242, est anonyme. Jusqu'ici, on ne disposait que d'une étude partielle de J. Grosdidier de Matons (*Trois études sur Léon VI*, dans *TM*, 5 (1973), pp. 181-207) conduisant à une première édition critique du n° 22 (I. *L'homélie de Léon VI sur le sacre du patriarche Étienne*). Toutefois, le savant français avait pris la peine d'examiner la tradition en se fondant surtout sur le nombre et l'ordonnance des pièces et il était parvenu à un premier *stemma codicum* qu'il proposait sous toute réserve (p. 197) ; on le comparera utilement avec celui de l'A. (p. cvi). On distingue facilement deux branches de la tradition. L'une a pour point de départ un recueil de discours, le *Panegyrikon*, que Léon avait sans doute lui-même supervisé. Il fait l'objet des deux premiers chapitres de l'introduction. J. Grosdidier de Matons signalait (p. 189) sept témoins, alors que l'heuristique de l'A. en révèle vingt-sept. Le premier des chapitres (pp. xx-lxx) contient une description des manuscrits, qui apparaissent dans l'ordre des bibliothèques des pays où ils sont conservés, comme dans les catalogues de Richard-Olivier. L'analyse est minutieuse et aussi complète que possible, et chacun des témoins est muni de la bibliographie appropriée. Par ailleurs, les homélies se sont transmises de façon isolée à travers des recueils composites, dans quelque 83 manuscrits. L'inventaire est conçu exactement sur le même modèle que celui du *Panegyrikon* et donne lieu à quelques conclusions intéressantes, notamment le fait que près de la moitié des pièces (exactement dix-neuf sur quarante-deux) ne nous sont parvenues que dans le cadre du *Panegyrikon*. On conçoit que les homélies pour des occasions spéciales ne furent pas admises dans des collections liturgiques parce qu'elles n'avaient qu'un intérêt modeste pour un public ecclésiastique ou monastique. Le palais de Constantinople et les monastères du sud de l'Italie ont certainement joué un rôle décisif dans la reproduction et la diffusion du *Panegyrikon*. L'examen des relations qui unissent entre eux les manuscrits renfermant des homélies isolées (3, 4, 5, 6, 7, 8, 13, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 25, 26, 28, 38 et 42) conduit partout à l'établissement d'un *stemma* partiel, sauf pour h. 6, dont l'unique manuscrit dépend d'un modèle

très proche de l'auteur lui-même, B (*Athous Vatopedinus* 408, 1^{re} moitié du 10^e s.) qui contient la majeure partie du *Panegyrikon*. De façon générale, comme la logique donnait à le supposer, la plupart des homélies isolées remontent à un modèle fournissant celles du *Panegyrikon*. *L'eliminatio codicum* amène à préférer le témoin le plus ancien, ce même manuscrit B, au moins où cela était possible. Au cours de recherches antérieures, l'A. avait été amenée à souligner l'importance du *Petropolitanus gr.* 675, un palimpseste dont la partie inférieure remonte probablement au milieu du 10^e s. et dont des folios partiellement lisibles offrent des passages d'homélies manquant dans B. Elle en a évidemment fourni les leçons. À défaut, elle a eu recours aux autres témoins primaires. Conformément aux règles de la collection, le texte est muni d'un appareil critique négatif, au moins dans tous les cas où la clarté ne risquait pas d'être compromise. Ni B ni Z ne sont des autographes, mais très proches de Léon VI, ils avaient une présentation reflétant sa culture et ses goûts. Le texte offert par l'A. suit scrupuleusement les choix de B et de Z en matière de graphie et de ponctuation ainsi que pour l'articulation du texte, au moins dans les parties correspondantes. Chaque page rappelle les manuscrits et éditions utilisés, en les distinguant avec une parfaite clarté. La disposition de l'*apparatus fontium et locorum parallelorum* repose sur une théorie de la citation fermement établie et tout à fait pertinente. L'interminable h. 38 (pp. 481-557) est un panégyrique de Jean Chrysostome. Elle exploite naturellement les sources disponibles, non pas le *Dialogue* de Palladios (BHG 870), comme on aurait pu le supposer a priori, mais bien la longue *Vie* de Georges d'Alexandrie (BHG 873), dont une vingtaine de manuscrits sont connus. De ce dernier texte, on ne possède que deux éditions, celle de H. Savile, qui avait utilisé deux manuscrits, le *Vaticanus Palat.* 80 et le *Monaecensis* 155, et celle de F. Halkin, fondée exclusivement sur le *Vindobonensis* hist. 5 et l'*Athonensis* Ivron 263b, bref, une véritable édition critique fait encore défaut. Le philologue courageux qui l'entreprendra aura à utiliser h. 38, mais aussi l'important *cod.* 96 (78 b 25-83 b 21) de la *Bibliothèque* de Photios. Le répertoire des sources (pp. 674-676) confirme le rôle de ce dernier dans la formation du prince : responsable de la chute de son vieux maître, le prince ne pouvait s'empêcher de lui rendre indirectement hommage en pillant ses œuvres, voir déjà ANTONOPOULOU, *Homilies*, pp. 273-274. L'ouvrage est muni d'utiles index : *nominum et vocum ex eis formatarum*, *locorum sacrae scripturae* et *aliorum fontium et locorum parallelorum*. Certes, on espérait la publication du présent travail depuis près de quinze années. Pour sa longue attente, le spécialiste qui suit le travail de l'A. reçoit une magnifique récompense. L'édition que j'ai eu l'honneur de présenter ici est incontestablement un chef d'œuvre qui honore autant l'auteur que la prestigieuse collection où il prend place.

J. SCHAMP.

Sophie LAVENNE, *Histamenon et tetarteron. La politique monétaire des empereurs macédoniens entre Nicéphore II (963-969) et Michel IV (1034-*

1041) (*Bibliothèque de Byzantion*, 11), Bruxelles, Universa Press, 2010, 395 pages, dont 30 avec illustrations. ISBN 90-6281-009-8.

Ce livre constitue la version imprimée de l'essentiel de la thèse de doctorat de l'A., thèse défendue à l'Université Catholique de Louvain. Son objectif : résoudre un des problèmes les plus épineux et les plus obscurs de la numismatique byzantine, à savoir la mise en circulation, vers la fin du x^e - début du xI^e s., par l'autorité impériale, d'une monnaie d'or, le *tetarteron*, dont le poids était légèrement inférieur à celui de la monnaie d'or habituelle, l'*histamenon*. Les sources littéraires sont particulièrement parcimonieuses au sujet du *tetarteron*, dont la métrologie reste un mystère, comme d'ailleurs les raisons qui ont primé dans le chef des économistes et des financiers byzantins lors de la mise en circulation d'une monnaie, dont le marché ne semble pas avoir besoin. Il va de soi que, dans un tel paysage scientifique, les hypothèses de toute nature ont trouvé un sol fertile, réalité qui a obligé l'A. à passer en revue une bibliographie abondante.

L'ouvrage compte quatre parties, les conclusions générales, la bibliographie et les illustrations. La première partie est consacrée à une présentation sommaire du monnayage d'or des empereurs macédoniens entre 963 et 1041, c'est-à-dire celui de Nicéphore II, de Jean I^{er}, de Basile II et de Constantin VIII, de Constantin VIII, de Romain III et de Michel IV. Après une courte évocation des faits principaux de chaque règne sont présentées les différentes classes monétaires, leur iconographie et leurs légendes, éléments qui déterminent les sous-types par classe. Puisque l'unanimité des chercheurs ne règne pas toujours en la matière, un paragraphe à part, sous le titre *Remarque*, tente de mettre de l'ordre dans ce domaine afin qu'il y ait une base solide de recherche. La deuxième partie est une analyse aussi poussée que possible des sources écrites qui parlent soit de la mise en circulation du *tetarteron*, soit de son utilisation. La mise en circulation de la pièce est rapportée par trois chroniqueurs, à savoir Skylitzès-Cédrénos, Jean Zonaras qui copie Skylitzès-Cédrénos, et Tzétzès. Ils situent la première frappe sous le règne de Nicéphore II en parlant d'une pièce en or de poids léger, émise afin de subvenir aux besoins financiers de l'empire. Leur témoignage manque toutefois d'objectivité car ils s'inspirent de leur haine pour Nicéphore. Par contre, une scolie de Tzétzès contient des informations métrologiques qui sont toutefois débattues dans la partie consacrée à la métrologie. Les autres sources (hagiographiques, documents notariaux) présentent le *tetarteron* comme une pièce en or, d'un poids et d'une valeur inférieurs à ceux de l'*histamenon*, qui circulait normalement et sans discrimination à côté de l'*histamenon*. L'étude de ces documents permet à l'A. d'établir une liste exhaustive des dénominations sous lesquelles sont signalées les monnaies byzantines en or.

Puisque les réponses obtenues grâce aux sources écrites ne résolvent qu'une infime partie des problèmes posés par la circulation parallèle des deux monnaies, le recours aux monnaies conservées s'avère une nécessité. C'est l'objet de la

troisième partie où sont mises en parallèle les monnaies lourdes et les monnaies légères afin de dégager les éléments qui sont spécifiques à chacune. L'étude de l'iconographie indique une évolution en deux temps. Lors d'une première phase, qui couvre les règnes de Nicéphore II et de Jean I^{er}, ainsi que la plus grande partie du règne conjoint de Basile II et de Constantin VIII, l'iconographie des pièces lourdes comme celle des pièces légères était identique. Durant le règne de Basile II, à partir d'une date difficile à établir, on observe des émissions de pièces légères différenciées ou de pièces lourdes différenciées, comme si ces deux types de monnaie répondaient à une situation chaque fois spécifique. À partir du règne de Constantin VIII, la pièce légère devient une monnaie indépendante ayant sa propre iconographie. Ce n'est qu'à partir de ce moment qu'il faut parler de *tetarteron*. L'étude du poids est une opération beaucoup plus délicate, car il n'est pas toujours possible de savoir l'état des pièces et le frais dû à l'usure. L'A. dépasse alors le cadre de sa recherche et étudie aussi les pièces en or depuis le règne de Basile I^{er} en poussant vraiment à l'extrême les possibilités que lui offre la science des statistiques. Elle constate qu'à Byzance le système d'ajustage des monnaies permettait des écarts de poids. Il y avait donc toujours des pièces plus légères ou plus lourdes que le poids théorique. Au x^e s., il semble que l'État frappait les pièces légères de manière voulue et qu'il augmentait ainsi ses revenus en les comptant comme ayant le poids théorique. D'ailleurs, les empereurs macédoniens ne sont pas les premiers à avoir recouru à cette pratique. L'État byzantin depuis le vi^e s. recourait à de telles pratiques lors de périodes difficiles, en indiquant toutefois de manière plutôt codée qu'il s'agissait d'une pièce légère. La différence est que, pour le x^e s., les indications n'y sont pas. Les textes et surtout le *Livre du Préfet* reflètent la réticence des utilisateurs envers les pièces légères, tandis que le profit du pouvoir émetteur devenait nul à partir du moment où ces pièces retournaient à la caisse de l'État qui devait les accepter comme ayant un poids normal. C'est la raison qui a poussé l'État à accorder aux pièces légères un statut officiel en créant une nouvelle valeur, le *tetarteron*. C'est donc à Constantin VIII qu'il faut attribuer cette création et non à Nicéphore II, comme le disent les chroniques tendancieuses.

L'étude du poids est l'occasion de traiter les questions métrologiques posées par l'émission de la nouvelle monnaie. La scolie de Tzétzès suggère un poids théorique de 22,5 carats ; l'A. adhère à cette thèse.

L'étude des diamètres permet de constater que, depuis le règne de Nicéphore II, la monnaie byzantine, y compris la monnaie en or, devient de plus en plus large et fine. Le *tetarteron* a suivi la même évolution. L'étude du titre des monnaies en or est une autre opération délicate, car ces données ne sont disponibles que pour peu de spécimens conservés. Même dans ce cas, la méthode utilisée (poids spécifique, activation protonique, activation neutronique) diffère. Malgré cette diversité, des fluctuations du titre sont observées, mais elles ne sont pas toujours faciles à interpréter. Certes les périodes de crises et de guerres ont laissé des traces sur le titre, mais aussi les difficultés du pouvoir émetteur pour

répondre à une demande de plus en plus forte semblent aussi jouer un rôle. En général, le teneur en or, qui sous Nicéphore II, était de plus de 94%, a glissé à 92,6% sous Jean I^{er}, à 91,6% sous les premières années du règne de Basile II. Après la fin de la guerre bulgare, le teneur en or monte à 94,3%, pour reprendre sa tendance à la baisse après. Ainsi sous Constantin VIII, elle tombe aux environs de 91,75%, sous Romain III à 91% et sous Michel IV à 90%. *Histamenon* et *tetareron* ne présentent toutefois aucune différence à ce propos, signe clair que les deux valeurs étaient frappées dans le même métal.

La quatrième partie concerne la circulation monétaire. Le fait que l'exportation de l'or était interdite à Byzance explique largement le peu d'exemplaires de telles monnaies trouvées hors de la frontière de l'empire. En outre, la valeur de l'or a fait que ces monnaies ont été récupérées soit par l'État soit par la bijouterie, raison qui explique aussi leur rareté sans oublier qu'une monnaie en or se perdait beaucoup plus difficilement qu'une monnaie en argent ou en bronze, raison qui explique le peu des trouvailles de monnaies en or lors des fouilles. En général, de telles monnaies ont été trouvées soit sur les territoires qui à l'époque faisaient partie de l'empire, soit dans les régions limitrophes de l'empire. Dans le cadre de la circulation monétaire se place aussi le phénomène des imitations. Les monnaies byzantines en or de la période étudiée sont imitées en Scandinavie, en Russie, en Allemagne, en Italie et par les États turcs. Cela signifie qu'elles étaient beaucoup plus connues que les découvertes archéologiques le supposent. Appréciables soit pour leur iconographie, soit pour leur valeur, elles étaient d'une certaine manière reproduites loin de l'empire.

Les illustrations d'une qualité plutôt médiocre jouent seulement un rôle indicatif : donner une idée au lecteur de chacun des types monétaires évoqués dans l'ouvrage, y compris des imitations.

Pour conclure, un très bon livre, indispensable pour comprendre les mécanismes compliqués et complexes des finances byzantines, dont la monnaie faisait partie, mais aussi le monde du commerce et celui des échanges. Mais ce microcosme de la monnaie n'était pas seulement un instrument financier ; la monnaie avait aussi un rôle symbolique : elle portait l'effigie impériale et était accompagnée de légendes qui véhiculaient des slogans adressés aussi bien aux citoyens de l'empire qu'au monde extérieur. Un livre qui rend plus évidents certains faits encore mal connus de la seconde phase de la dynastie macédonienne.

P. YANNOPOULOS.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Bibliographie de l'art byzantin et postbyzantin. La contribution grecque 2001-2005 (Académie d'Athènes. Centre de Recherches de l'Art Byzantin et Postbyzantin), éd. par Ioanna BITHA, I. VAXEVANIS et Ourania KARAGNIANNI, Athènes 2006, 356 pages. ISBN 960-404-094-4.

Le Centre de Recherches de l'Art Byzantin et Postbyzantin de l'Académie d'Athènes publie un volume quinquennal regroupant les publications des chercheurs grecs, ayant pour objet l'art byzantin et postbyzantin. Celui des années 2001-2005, arrivé avec un certain retard à la rédaction, contient 4.024 titres, une moisson sans doute riche, fruit d'une activité scientifique intense. Trois index, en grec et en français, complètent ce précieux instrument de travail : un index des auteurs, un index par matières et un index géographique. Il y a toutefois un certain malaise en ce qui concerne les chercheurs grecs qui évoluent hors du pays ; leurs travaux, malgré un effort plausible de la part des éditeurs, ne sont que partiellement repris dans le volume. Cela n'affecte pas la valeur de ce volume, qui met à la disposition des byzantinistes du monde entier une boussole dans cet océan de la recherche grecque en matière d'art byzantin et postbyzantin.

P. YANNOPOULOS.

Ἐπετηρίς τοῦ Κέντρου Ἐρεῦνης τῆς Ἱστορίας τοῦ Ἑλληνικοῦ Δικαίου (Ακαδημία Αθηνών) 39 (2005), 209 pages, et 40 (2007), 328 pages. ISSN 1105-0055.

Un article du vol. 39 (2005) concerne les études byzantines, celui d'E. KARABELIAS, *Quelques articles de dictionnaire sur l'histoire des institutions grecques anciennes et romanobyzantines*, pp. 9-30, mais ce n'est qu'une simple réimpression des lemmes que l'auteur a rédigés pour le *Dictionnaire de l'Antiquité*, Paris, 2005. Pour la période byzantine ces lemmes sont les suivants : 'Basiliques', 'Faute', 'Justinien I', 'Nouvelles', qui toutefois n'ont qu'un caractère encyclopédique sans autre prétention.

Le vol. 40 (2007) contient deux articles intéressants les études byzantines. Le premier dû à Lydie PAPARRIGA-ARTEMIDI, *Ανεκπλήρωτες 'επαγγελίαι' προς τις πόλεις. Συμβολή στη μελέτη της νομικής τους αντιμετώπισης κατά τη*

ρωμαιοβυζαντινή περίοδο, pp. 85-126, concerne les fausses promesses formulées par les citoyens ou les institutions de financer une ou plusieurs activités de la cité antique. Puisqu'à l'époque romaine les cités antiques ont pratiquement perdu leur autonomie, c'était le pouvoir central qui subvenait au frais du fonctionnement des curies. Dans le droit justinien, la curie semble déjà institution morte, tandis que l'empereur décidait des éventuels travaux à effectuer dans une ville. Dans le droit macédonien curies et curiales sont des souvenirs d'un passé déjà lointain. Un excellent travail. L'autre article, celui de G. E. RODOLAKIS, *Les mesures de l'empereur de Byzance Nicéphore I^{er} (802-811) concernant les naukleroï : formes atypiques de sûreté de créances en droit maritime byzantin ?*, pp. 127-146, a pour objet les 'vexations' 9 et 10, comme appelle la Chronique de Théophane les mesures financières prises par Nicéphore I^{er}. L'A. note que le terme 'naukleroï' utilisé par les sources n'est pas facile à comprendre. Il s'agit pour lui de propriétaires de bateaux qui étaient particulièrement touchés par l'interdiction générale de contracter des emprunts à intérêt. Ainsi les petits armateurs de la province ont dû acheter des propriétés foncières qui pouvaient servir de gage, tandis que les grands armateurs de la capitale ont dû faire un recours obligatoire à l'emprunt d'État à un taux spéculatif.

P. YANNOPOULOS.

J. HOLO, *Byzantine Jewry in the Mediterranean Economy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, ix + 285 pages. ISBN 978-0-521-85633-1.

Les Juifs représentaient une minorité importante au sein de l'empire byzantin, mais leur rôle dans le domaine de l'économie était encore plus grand que leur nombre permet d'imaginer. Puisque la loi leur interdisait d'avoir une propriété foncière et d'accéder à la fonction publique, ils se sont tournés vers le commerce. L'A. du livre envisage le rôle économique des Juifs au sein de l'empire durant la période qui prend fin avec les croisades. Avant le XI^e s., les Juifs restaient maître du commerce intérieur surtout comme grossistes ; la production et le commerce extérieur restaient sous le contrôle étatique, tandis que le transport ne semble pas avoir attiré leur intérêt. L'esprit de *diaspora*, toujours fort chez les Juifs, favorisait le repliement et le ségrégationnisme, de sorte que le commerce intra racial restait exclusivement entre leurs mains. Cette constatation pousse l'A. à entreprendre une étude détaillée de ce qu'il appelle 'économie juive interne' et d'analyser l'organisation sociale de cette minorité qui tournait autour de la notion du profit. Après la 'révolution commerciale' du XI^e s., quand les cités italiennes prennent la tête du commerce international, le rôle des commerçants juifs gagne en importance. Installés dans l'empire byzantin, dans les villes de l'Europe occidentale mais aussi dans les pays musulmans et grâce aux contacts entretenus entre les différentes colonies juives, les marchands juifs ont créé un vrai réseau mondial d'échange qui leur donnait une place de prédilection dans l'économie byzantine.

Un livre très intéressant, mais aussi avec des points faibles. Parmi ses faiblesses, le peu de repères chronologiques et la négligence à l'endroit des sources hagiographiques byzantines. Signalons aussi une typographie plutôt mauvaise qui rend la lecture désagréable et parfois même difficile.

P. YANNOPOULOS.

E. KESSLER, *An Introduction to Jewish-Christian Relations*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, xix + 243 pages. ISBN 978-0-521-87976-7 (relié) ; 978-0-521-70562-2 (édition de poche).

Edward KESSLER recounts the history of two millennia of Jewish-Christian relations. This introduction contains ten chapters, running from the time of the New Testament up to the present day. The author does not limit himself to theological matters, but also addresses the 'cultural, philosophical, historical, sociological and political dimensions' (p. 4). The contents of the book can roughly be summarized as follows. After a brief introduction to the subject of Jewish-Christian relations and the approach followed, KESSLER focuses on the ancient period in chapters two to five. Particular attention is paid to the foundational texts of Judaism and Christianity, and to Jesus and his contemporaries. The author furthermore discusses the writings of the Church fathers and the rabbis, among others the polemical references they contain. He also identifies, however, some signs of a more positive and constructive encounter in the first centuries AD. In the sixth chapter, KESSLER discusses medieval relations (tenth to seventeenth century), a period which is described as 'a time of violence and prejudice' (p. 102), escalating from the twelfth century onwards. Again, however, the author recognizes some moments of tolerance and positive interaction. Chapters seven and eight deal with the modern period. The author first gives a brief synopsis of the eighteenth to the twentieth century, discussing various upsurges of anti-Semitism in the Age of Enlightenment. Much attention is then paid to the twentieth century, more particularly the Holocaust, and the question of Israel and Palestine. The final two chapters are less strictly chronologically oriented. Here, KESSLER treats the interrelated key concepts of 'covenant', 'mission' and 'dialogue' on the one hand, and the wider interfaith encounter (Jews, Christians and Muslims) on the other. To conclude, the author provides in ten chapters of only twenty pages each a readable and up-to-date introduction, offering a broad perspective on the intriguing history of Jewish-Christian relations.

K. BENTEIN.

P. MARAVAL, *Théodose le Grand. Le pouvoir et la foi*. Paris, Fayard, 2009, 381 pages. ISBN 978-2-213-64263-5.

Curieusement, dans la production historique en langue française, on chercherait en vain une étude de quelque ampleur sur Théodose depuis Esprit Fléchier, dont *L'histoire de Théodose* remonte à 1679. Il revenait donc à un spé-

cialiste de haut vol de combler une lacune particulièrement déplorable. La collection dans laquelle paraît le livre de P. MARAVAL s'adresse en principe à un large public. C'est la raison pour laquelle les notes, réparties chapitre par chapitre, sont reléguées en fin de volume, juste avant une riche bibliographie et un double index, des noms de personnes d'une part, et des noms de lieux d'autre part. Dans la perspective de l'auteur, l'empereur a une triple mission, affirmer sa légitimité, assurer la sécurité aux frontières et maintenir l'ordre public. Cette dernière préoccupation se décèle aisément à travers les textes de l'époque, et le chapitre V en particulier (pp. 79-96 : *Théodose à Constantinople : un législateur au pouvoir*). En tout cas, dès son séjour à Thessalonique, avant même d'avoir gagné Constantinople pour la première fois (novembre 380), Théodose s'était attaché à régler la vie quotidienne de ses sujets, avec toute l'ardeur souhaitable. Affirmer la légitimité de son pouvoir était une autre paire de manches. Il venait après une série d'empereurs pannoniens ou concurremment avec eux, morts jeunes (Jovien, Valentinien I^{er}), assassinés (Gratien et peut-être Valentinien II) ou disparus au cours d'une catastrophe (Andrinople, Valens), et il avait lui-même pour père un autre Théodose, général fameux exécuté au printemps 376 pour des raisons demeurées obscures. Les deux premiers chapitres roulent donc sur le conflit conduisant au désastre et sur les circonstances qui forcèrent Gratien à faire appel à l'aristocrate espagnol dont la famille était en disgrâce. Évidemment, en raison de la superstition de Valens, le nom de Théodose continuait, malgré le temps écoulé depuis les procès d'Antioche en 371-372, à être dangereux à porter, si bien que, la jalousie aidant, les succès en Afrique de Théodose l'Ancien ont fait redouter une usurpation. Si l'ordre d'exécution fut par abus de pouvoir donné à l'insu de Gratien, rien n'empêchait plus le rappel aux affaires de son fils. Hérité de Théodoret, l'ordre habituel des événements pêche par une chronologie exagérément courte. Les mouvements perceptibles à Sirmium où se trouvait Gratien au moment d'Andrinople prêtent à supposer que Théodose était peut-être déjà de retour alors, et qu'une camarilla favorable à sa famille et ses troupes en action dans les Balkans ont imposé son nom à l'empereur. Quant à l'héritage d'Andrinople, il fut géré intelligemment par la suite, et, toute imparfaite qu'elle fut, la paix conclue en 382 ne se payait pas d'effroyables effusions de sang. La politique d'accueil mise en place, avec l'appui notamment du parti de Thémistios, beaucoup critiqué alors, ne concerna de toute façon que les Tervinges. La mort de Valens à Andrinople ne pouvait passer pour une preuve de la sollicitude divine à l'endroit de la cause homéenne, et l'autorité d'Ambroise de Milan pesait fortement sur Gratien. Le choix personnel de Théodose allait dès lors de soi et dans le même sens que celui de Gratien : le deuxième concile œcuménique de Constantinople, dont Méléce d'Antioche assura la présidence et où furent convoqués uniquement des évêques orientaux, eut pour répondant en Occident celui d'Aquilée. Théodose ne fut jamais un fanatique en matière religieuse, pas plus que Gratien. Loin d'avoir été abandonné, le titre de *Pontifex*, désignant le souverain en qualité de président des institutions religieuses, a été redéfini comme

inclutus, et non plus comme *maximus*, ce qui équivalait à une réinterprétation dans un sens chrétien. L'affaire de l'autel de la Victoire (382-383), qui fit pousser de si hauts cris, n'est que la répétition d'une décision prise déjà en 337 sous Constance II et ne doit pas être tenue pour un signe de la rupture entre l'État et le paganisme. Plus tard, la proscription du culte païen (391), bien qu'elle eût en différents points de l'Empire des conséquences concrètes importantes et immédiates, ne fut pas menée avec la diligence nécessaire, à telles enseignes qu'il y eut même des phases de tolérance relative et des résurgences, au moins jusqu'en 407. Pareillement, Théodose ne prit point de mesure d'exclusion des Juifs. Durant les seize ans de son règne, il n'eut à affronter aucun usurpateur en Orient, le fait est significatif. Après Gratien († 25 août 383), Maxime, élu par les troupes de Bretagne, était loin d'être dépourvu des qualités attendues d'un Auguste, et fut tacitement reconnu dans ses pouvoirs, au moins jusqu'en 388, quand il se décida à envahir l'Italie. L'autre usurpateur, le rhéteur Eugène (22 août 392), était, lui, une créature du Franc Arbogast, qui avait tenu longtemps en lisière Valentinien II, mais la guerre qu'il provoqua n'eut aucun motif d'ordre religieux. Théodose réussit à asseoir fermement son autorité aussi bien que celle de sa dynastie, comme le montrent, par exemple, le forum et l'obélisque portant son nom, les édifices religieux, les monastères et les nombreuses statues qu'il érigea en l'honneur de son père. Le mode de composition choisi donne au livre de MARAVAL une clarté exemplaire. Les répertoires d'usage (*Index des noms de personne et de groupes*, *Index des noms de lieux*) rendent la consultation facile ; pour le grand public, la bibliographie retenue n'avait pas à chercher l'exhaustivité ; celle qu'on lira ici, très à jour, reprend tous les titres connus, sans compter les sources de l'époque. Bref, voilà une biographie d'une lecture passionnante, stimulante et agréable. On notera en particulier que l'historien ne manque pas de discuter avec finesse et pénétration toutes les hypothèses émises sur l'arrivée au pouvoir de Théodose.

J. SCHAMP.

Nino MELIKISHVILI, *Teachings of Church Fathers concerning the Incarnation of God* (Tbilisi Theological Academy. National Center of Manuscripts), Tbilisi, Seminary and Academy Publishing House, n° 47, 2010, 332 pages [en géorgien, avec préface en anglais, p. 4, introduction et présentation en anglais, pp. 25-40].

La page de titre de ce livre est explicite. Le volume inaugure une nouvelle collection. La Professeur Dr Nino MELIKISHVILI 'en a préparé, contrôlé et vérifié la préface et la langue', dit la page de présentation rédigée en anglais (p. 4). L'ouvrage propose un recueil de versions géorgiennes du IV^e au VIII^e siècles des sermons de Noël d'écrivains religieux, Athanase d'Alexandrie, Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Jean Chrysostome, Théodote d'Ancyre, Eusèbe d'Alexandrie, Probus de Constantinople, Pierre de Jérusalem et Jean Damascène. Ces versions géorgiennes sont d'une qualité littéraire et spi-

rituelle souvent remarquable et sont transmises par des manuscrits datés des XI^e-XII^e siècles. Dans un double souci d'histoire culturelle et d'analyse religieuse, l'étude prend aussi en compte des versions plus anciennes. Un exemple typique est celui du *Sermon pour la Noël* de Grégoire de Nazianze présenté pp. 26-27 de la notice en anglais, qui annonce trois versions géorgiennes anciennes différentes de ce texte grégorien.

Note complémentaire. Cette notice bibliographique inspirée par la présentation et l'introduction anglaises de ce livre (pp. 4 et 25-40) met en évidence l'importance des collaboratrices géorgiennes et de la présidente parlant et enseignant le géorgien (Prof. Dr A. Schmidt) dans l'équipe de recherche sur les Pères de l'Église à Louvain-la-Neuve.

J. MOSSAY.

A. A. MOSSHAMMER, *The Easter Computus and the Origins of the Christian Era*, Oxford, Oxford University Press, 2008, xi + 474 pages. ISBN 978-0-19-954312-0.

Le professeur MOSSHAMMER et son nouveau livre, un chef-d'œuvre de clarté et d'érudition, n'ont nullement besoin d'être présentés. Cette grande contribution à l'histoire deviendra un classique à ranger dorénavant dans les bibliothèques des byzantinistes à côté du *Traité* de Grumel sur la chronologie byzantine (1958), qu'elle complète heureusement sans la remplacer, à cause de ses buts quelque peu différents. En effet, l'ouvrage de l'A. n'est pas un manuel mais plutôt une monographie, dont le sujet est présenté ainsi : 'This study investigates the claim that Dionysius Exiguus not only introduces the Christian era as a system of consecutive numbering of the years, but also himself independently calculates the date of Jesus's birth and in doing so made a mistake' (p. 4). L'A. met ces hypothèses en question, et montre combien Denys le Petit a été influencé par ses prédécesseurs. Mais l'envergure de son livre, qui s'occupe des contextes historiques et essaie de faire justice aux débats érudits contemporains en exposant les différentes positions avant d'exposer la sienne, est beaucoup plus large. Il se compose de quatre parties : 'Contexts', 'The Easter Tables of Dionysius Exiguus', 'Paschal Calculations in Early Christianity', and 'The Origin of the Christian Era'. La troisième, de beaucoup la plus longue, est un trésor d'informations diverses, bien présentées, extraordinairement bien documentées, écrit dans un style relativement accessible, quoique le sujet, comme l'A. le dit lui-même, puisse souvent être, par nécessité, plutôt technique. En un mot, ce livre remarquable deviendra, ou est déjà devenu, indispensable pour les études concernant Denys le Petit, mais aussi la chronologie byzantine et, plus en général, le calcul pascal à toutes les époques.

T. FERNÁNDEZ.

Plotting with Eros. Essays on the Poetics of Love and the Erotics of Reading, éd. par Ingela NILSSON, Copenhague, Museum Tusulanum Press, 2009, 292 pages. ISBN 978-87-635-0790-5.

Ce volume contient douze articles présentés comme communications lors d'un symposium international tenu à l'Université d'Uppsala en 2006. Parmi ces articles trois touchent de près ou de loin la période byzantine. Il s'agit d'abord de l'article de D. WESTBERG, *The Rate of Spring. Erotic Celebration in the Dialexeis and Ethopoiiai of Procopius of Gaza*, pp. 187-211, dans lequel il est signalé que Procopée de Gaza (c. 461-528), sans être un écrivain de pièces érotiques et sans décrire les réalités érotiques, poussé par son élan rhétorique a récupéré le mythe antique de Vénus et d'Adonis pour rédiger deux de ses *Dialexeis* et certaines de ses *Ethopoiiai*. E. BOURBOUHAKIS, *Exchanging the Devices of Ares for the Delights of the Eroses. Erotic Misadventures and the History of Nicetas Choniates*, pp. 213-234, parcourt l'*Histoire* de Nicéas Choniates (c. 1155-1217) et détecte les historiettes érotiques, parfois même scandaleuses, des membres de la famille des Comnènes. Il constate que Nicéas, un homme moraliste, désapprouve ces actes, sans toutefois les passer sous silence. Le troisième article, celui d'Ingela NILSSON, *Desire and God have always been around, in Life and Romance alike*, pp. 235-260, est une étude diachronique du thème de l'amour, aussi bien comme amour de Dieu que comme sentiment érotique. Sous cet angle sont vus successivement le roman de l'Antiquité tardive, les actes apocalyptiques, les nouvelles byzantines et le roman byzantin du XII^e s. Le thème toutefois n'est pas absent des textes qui parlent de la vie quotidienne à Byzance et même de vies des saints. Comme il est signalé, dans la littérature chrétienne l'amour physique est absent ; sa place est tenue par un langage passionnel qui exprime aussi bien l'amour érotique que l'amour de Dieu.

P. YANNOPOULOS.

Revue des études sud-est européennes, 47 (2009), 398 pages. ISSN 0035-2063.

Deux articles de ce volume concernent les études byzantines. Federica A. BROILO, 'Cleanses the Sins with the Water of the Pure-Flowing Font'. *Fountains for Absolutions in the Byzantine Constantinopolitan Context*, pp. 5-24, étudie les *phialae*, c'est-à-dire les bassins qui très souvent se trouvaient devant l'entrée principale des églises byzantines et dont la fonction liturgique est indéniable : se laver le visage avant d'accéder à l'église, signe tangible d'une demande de pardon. Ces bassins sont à l'origine des constructions analogues dans l'islam. S. ANDREESCU, *An Unusual Byzantine Title : 'Despot of the Black Sea'*, pp. 25-30, signale qu'à l'époque des Paléologues, le titre de Despote était attribué à des gouverneurs même d'un territoire qui parfois se limitait à une seule ville. Ainsi le Despote de la mer Noire, n'était en réalité que le gouverneur de la Mésambrie.

P. YANNOPOULOS.

Gregorius Nazianzenus. Studia Nazianzenica II (Corpus Christianorum. Series Graeca, 73. Corpus Nazianzenum, 24), éd. par Andrea B. SCHMIDT, Turnhout, Brepols Publishers, 2010, xii + 741 pages dont 25 pages de planches en couleurs. ISBN 978-2-503-53197-7.

Le présent volume rassemble des communications originales de 24 collègues associés ici dans leurs recherches sur l'œuvre littéraire d'un écrivain grec du IV^e siècle et, comme le remarque si bien l'éditrice, 'il ouvre de nouvelles perspectives en ce qui concerne la réception de l'œuvre grégorienne dans la tradition byzantine et orientale' (Préface, p. v). On trouve dans ce corpus des articles de plusieurs collaborateurs déjà présents dans *Nazianzenica I*, en compagnie des membres qui complètent les équipes connues. Défilent ainsi Anne BOONEN, avec une étude iconographique illustrée du *Discours 44* (pp. 1-44 et illustrations en fin de livre), B. KINDT, D. T. SCHMIDT, Ch. SIMELIDIS, L. BACCI, B. BADY, C. CASTELLI, J. LOOPSTRA, qui s'arrête au manuscrit grégorien *Vaticanus gr. 52* (pp. 611-695), J.-C. HALEWYCK, J. NIMMO SMITH, J. MOSSAY, J. GRAND'HENRY, J. DROST-ABGARIAN de l'université de Halle/Saale en Allemagne et d'autres figures d'avenir : J.-L. SIMONET, qui traite des variantes relevées dans les versions syriaque, arménienne et latine du Nazianzène (pp. 585-604), Véronique SOMERS évoquant quelques figures féminines dans l'œuvre grégorienne (pp. 343-365), et Isabelle ISEBAERT-CAUET, qui analyse les commentaires syriaques de textes grégoriens (pp. 697-718), K. DEMOEN et E. M. VAN OPSTALL, qui repèrent dans des poèmes de Jean le Géomètre des imitations grégoriennes (pp. 223-248). Ce groupe de spécialistes est encadré ici par une équipe de brillantes coopératrices caucasiennes, Maia MATCHAVARIANI, Nino MELIKISHVILI, Maia RAPHAVA, Maia DOBORDJGINIDZE, Maia MTCHELDIDZE, qui présente la traduction géorgienne d'un commentaire de Michel Psellos sur le *Discours 40* de Grégoire de Nazianze (pp. 519-538), Tamar OKTHMEZURI, qui précise la date de la traduction géorgienne des œuvres grégoriennes par Michel Mtsire (pp. 469-475), et Ketevan BEZARASHVILI, qui analyse des problèmes rhétoriques relevés dans la collection géorgienne des ouvrages de Grégoire de Nazianze (pp. 433-457).

Ce monument attendu est néanmoins impressionnant par sa cohésion et sa limpidité. S'il 'doit sa genèse à toutes sortes de travaux' (p. xii), le caractère pluridisciplinaire de l'ouvrage situe son éditrice à la tête d'une école helléniste et orientaliste de recherches grégoriennes riches d'avenir. L'éditrice elle-même en éclaire le sens et l'emploi dans une préface substantielle (pp. v-xii). Elle complète en outre son tour d'horizon grégorien par un index des manuscrits cités ou évoqués (pp. 719-726) et par deux autres index aussi utiles aux chercheurs, celui des références aux œuvres grégoriennes citées (pp. 727-731) et celui des citations bibliques (pp. 733-734). La liste des auteurs comprenant notamment des références informatiques enrichit précieusement cet ensemble.

J. MOSSAY.

OUVRAGES REÇUS PAR LA RÉDACTION DU 1^{er} JUILLET 2010 AU 30 JUIN 2011

- E. AMATO, *Rose di Gaza. Gli scritti retorico-sofistici e le Epistole di Procopio di Gaza (Hellenica, 35)*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2010, x + 697 pages ; illustré. ISBN 978-88-6274-233-7.
- Analecta Bollandiana. Revue critique d'hagiographie*, 128.1 (juin 2010), 240 pages. ISSN 0003-2468.
- Analecta Bollandiana. Revue critique d'hagiographie*, 128.2 (décembre 2010), 240 pages. ISSN 0003-2468.
- Αρχεὸν Ευβοϊκῶν Σπουδῶν*, 37, Athènes, Εταιρεία Ευβοϊκῶν Σπουδῶν, 2007, 324 pages. ISSN 1010-3724.
- Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, 3^e série, 7 (2010), 318 pages. ISSN 0005-3787.
- Sulamith BRODBECK, *Les saints de la Cathédrale de Monreale en Sicile : iconographie, hagiographie et pouvoir royal à la fin du XII^e siècle (Collection de l'École française de Rome, 432)*, Rome, École française de Rome, 2010, xi + 771 pages ; illustré. ISBN 978-2-7283-0864-4.
- Leslie BRUBAKER et J. HALDON, *Byzantium in the Iconoclast Era c. 680-850 : A History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, xxiv + 918 pages. ISBN 978-0-521-43093-7.
- Bullarium Cyprium*, I. *Papal Letters concerning Cyprus 1196-1261* ; II. *Papal Letters concerning Cyprus 1261-1314 (Texts and Studies in the History of Cyprus, 64)*, éd. par Ch. SCHABEL, Nicosie, Κέντρο Επιστημονικών Ερευνῶν Κύπρου, 2010, xv + 1044 pages. ISBN : vol. I : 978-9963-0-8116-5 ; vol. II : 978-9963-0-8117-2.
- J.-P. CAILLET, N. DUVAL, D. FEISSEL, Nancy GAUTHIER, E. MARIN et Françoise PRÉVOT, *Salona IV. Inscriptions de Salone chrétienne IV^e-VII^e siècles, 1-11 (Collection de l'École française de Rome, 194/4 ; Niz "Salona" Arheološkog muzeja - Split, 12)*, Rome et Split, École française de Rome et Musée archéologique de Split, 2010, xxii + 1363 pages ; illustré. ISBN : vol. I : 978-2-7283-0862-0 ; vol. II : 978-2-7283-0863-7 ; set : 978-2-7283-0847-7 ; ISSN 0223-5099.

- M. P. CANEPA, *The Two Eyes of the Earth. Art and Ritual of Kingship between Rome and Sasanian Iran*, Berkeley, Los Angeles et Londres, University of California Press, 2009, xx + 425 pages. ISBN 978-0-520-25727-6.
- Carte des routes et des cités de l'est de l'Africa à la fin de l'Antiquité d'après le tracé de Pierre Salama (Bibliothèque de l'Antiquité Tardive, 17)*, éd. par J. DESANGES, N. DUVAL, C. LEPALLEY et Sophie SAINT-AMANS, Turnhout, Brepols Publishers, 2010, 345 pages + 5 cartes. ISBN 978-2-503-51320-1.
- Christine CHAILLOT, *Vie et spiritualité des Églises orthodoxes orientales des traditions syriaque, arménienne, copte et éthiopienne (Patrimoines orthodoxie)*, Paris, Les éditions du Cerf, 2011, 470 pages. ISBN 978-2-204-08979-1 ; ISSN 0763-1281.
- Marie-Hélène CONGOURDEAU, *Correspondance de Nicolas Cabasilas*, Paris, Les Belles Lettres, 2010, xxiv + 233 pages. ISBN 978-2-251-74209-0.
- S. ĆURČIĆ, *Architecture in the Balkans from Diocletian to Süleyman the Magnificent*, New Haven (CT) et Londres, Yale University Press, 2010, xii + 913 pages. ISBN 978-0-300-11570-3.
- De Constantinople à Athènes. Louis Petit et les Bollandistes. Correspondance d'un archevêque savant (1902-1926) (Tabularium hagiographicum, 6)*, éd. par B. JOASSART, Bruxelles, Société des Bollandistes, 2010, 183 pages. ISBN 978-2-87365-025-4 ; ISSN 1379-5279.
- N. DUVAL et V. POPOVIĆ, *Caričin Grad. III. L'acropole et ses monuments (cathédrale, baptistère et bâtiments annexes) (Collection de l'École française de Rome, 75/3 ; Arheološki Institut u Beogradu, "Caričin Grad", Br. 3)*, Rome et Belgrade, École française de Rome et Institut archéologique de Belgrade, 2010, xli + 661 pages ; illustré. ISBN 978-2-7283-0736-4.
- Dynamiques sociales au Moyen Âge en Occident et en Orient (Collection Le temps de l'histoire)*, éd. par Élisabeth MALAMUT, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 2010, 213 pages. ISBN 978-2-85399-749-2 ; ISSN 1631-946X.
- P. EVDOKIMOV, *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe (Collection Orthodoxie)*, Paris, Les éditions du Cerf, 2011, 112 pages. ISBN 978-2-204-09523-5 ; ISSN 2110-9869.
- F. FATTI, *Giuliano a Cesarea. La politica ecclesiastica del principe Apostata (Studi e Testi TardoAntichi, 10)*, Rome, Herder, 2009, 290 pages. ISBN 978-88-89670-52-1 ; ISSN 1973-9982.
- J. GETCHA, *La réforme liturgique du métropolitain Cyprien de Kiev. L'introduction du typikon sabaïte dans l'office divin (Patrimoines Orthodoxie)*, Paris, Les éditions du Cerf, 2010, 587 pages. ISBN 978-2-204-09129-9 ; ISSN 0763-8647.
- Imitatio – aemulatio – variatio. Akten des internationalen wissenschaftlichen Symposions zur byzantinischen Sprache und Literatur (Wien, 22.-25. Oktober 2008) (Veröffentlichungen zur Byzanzforschung, 21)*, éd. par A. RHOBY et

- Elisabeth SCHIFFER, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2010, 291 pages. ISBN 978-3-7001-6825-6.
- Ιωάννης και Θεοδόσιος Ζυγομαλάς. Πατριαρχείο – Θεσμοί – Χειρόγραφα*, éd. par S. PERENTIDIS et G. STEIRIS, Athènes, Δαίδαλος, 2009, 372 pages. ISBN 9789602273906.
- W. E. KAEGLI, *Muslim Expansion and Byzantine Collapse in North Africa*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, xx + 345 pages. ISBN 978-0-521-19677-2.
- A. KALDELLIS et S. EFTHYMIADIS, *The Prosopography of Byzantine Lesbos 284-1355 A.D. A Contribution to the Social History of the Byzantine Province (Veröffentlichungen zur Byzanzforschung, 22)*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2010, 204 pages. ISBN 978-3-7001-4005-4.
- E. KESSLER, *An Introduction to Jewish-Christian Relations*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, xix + 243 pages. ISBN 978-0-521-87976-7 (relié) ; 978-0-521-70562-2 (édition de poche).
- Eirini-Sophia ΚΙΑΡΙΔΟΥ, *Η Σύνοψη Ιστοριών του Ιωάννη Σκυλλίτζη και οι πηγές της (811-1057) : συμβολή στη βυζαντινή ιστοριογραφία κατά τον ΙΑ' αιώνα*, Athènes, Εκδόσεις Κανάκη, 2010, 591 pages. ISBN 978-960-6736-12-4.
- Sophie LAVENNE, *Histamenon et tetarteron. La politique monétaire des empereurs macédoniens entre Nicéphore II (963-969) et Michel IV (1034-1041) (Bibliothèque de Byzantion, 11)*, Bruxelles, Universa Press, 2010, 395 pages, dont 30 avec illustrations. ISBN 90-6281-009-8.
- S. LAZARIS, *Art et science vétérinaire à Byzance. Formes et fonctions de l'image hippiatrice (Bibliologia, 29)*, Turnhout, Brepols, 2010, 288 pages ; 26 planches. ISBN 978-2-503-53446-6.
- 'L'éducation au gouvernement et à la vie' : la tradition des 'règles de vie' de l'Antiquité au Moyen Âge. Colloque international, Pise, 18 et 19 mars 2005, organisé par l'École Normale Supérieure de Pise et le Centre d'études byzantines, néo-helléniques et sud-est européennes de l'E.H.E.S.S., Actes (Autour de Byzance, 1)*, éd. par P. ODORICO, Paris, Centre d'études byzantines, néo-helléniques et sud-est européennes, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2009, 278 pages. ISBN 2-9530655-0-3.
- Nicole LEMAIGRE DEMESNEL, *Architecture rupestre et décor sculpté en Cappadoce (V^e-IX^e siècle)*, Oxford, Archaeopress, 2010, x + 306 pages ; illustré. ISBN 978-1-4073-0569-1.
- J. H. W. G. LIEBESCHUETZ, *Ambrose and John Chrysostom. Clerics between Desert and Empire*, Oxford, Oxford University Press, 2011, xii + 303 pages. ISBN 978-0-19-959664-5.
- T. C. LOUNGHIS, *Byzantium in the Eastern Mediterranean : Safeguarding East Roman Identity (407-1204) (Texts and Studies in the History of Cyprus, 63)*,

- Nicosie, Κέντρο Επιστημονικών Ερευνών Κύπρου, 2010, xxxvi + 220 pages. ISBN 978-9963-0-8118-9.
- Leslie S. B. MACCOULL, *Coptic Legal Documents. Law as Vernacular Text and Experience in Late Antique Egypt (Arizona Studies in the Middle Ages and the Renaissance, 32 ; Medieval and Renaissance Texts and Studies, 377)*, Tempe (AZ) et Turnhout, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies et Brepols, 2009, xxxiv + 214 pages. ISBN 978-2-503-53380-3.
- J. MEYENDORFF, *Initiation à la théologie byzantine. L'histoire et la doctrine (Collection Orthodoxie)*, traduit de l'anglais par Anne Sanglade avec la collaboration de Constantin Andronikof, Paris, Les éditions du Cerf, 2010, 320 pages. ISBN 978-2-204-09399-6.
- J. MEYENDORFF, *Le Christ dans la théologie byzantine (Collection Orthodoxie)*, Paris, Les éditions du Cerf, 2010, 301 pages. ISBN 978-2-204-07660-9.
- Orthodoxy and Heresy in Byzantium. The Definition and the Notion of Orthodoxy and Some Other Studies on the Heresies and the Non-Christian Religions (Quaderni di 'Néa Pómm', 4)*, éd. par A. RIGO et P. ERMILOV, Rome, Università degli Studi di Roma 'Tor Vergata', 2010, vi + 181 pages. ISSN 2036-9026.
- Bissera V. PENTCHEVA, *The Sensual Icon. Space, Ritual, and the Senses in Byzantium*, University Park (PA), The Pennsylvania State University Press, 2010, xv + 327 pages. ISBN 978-0-271-03584-0.
- M. S. POPOVIĆ, *Mara Branković. Eine Frau zwischen dem christlichen und dem islamischen Kulturkreis im 15. Jahrhundert (Peleus, 45)*, Verlag Franz Philipp Rutzen et Harrassowitz Verlag, Mainz, Ruppolding et Wiesbaden, 2010, 234 pages. ISBN 978-3-938646-49-6 ; 978-3-447-06124-7 ; ISSN 1868-1476.
- P. RIEDLBERGER, *Philologischer, historischer und liturgischer Kommentar zum 8. Buch der Johannis des Coripp nebst kritischer Edition und Übersetzung (Thèse de doctorat)*, Groningue, Egbert Forsten Publishing, 2010, 503 pages. ISBN 978-90-6980-157-5.
- San Marco, Byzantium, and the Myths of Venice (Dumbarton Oaks Byzantine Symposia and Colloquia)*, éd. par H. MAGUIRE et R. S. NELSON, Washington D.C. et Londres, Harvard University Press, 2010, xvi + 295 pages. ISBN 978-0-88402-360-9.
- I. ŠEVČENKO, *Ukraine between East and West. Essays on Cultural History to the Early Eighteenth Century*. Second, revised edition, Edmonton (AB) et Toronto (ON), Canadian Institute of Ukrainian Studies Press, 2009, xix + 236 pages. ISBN 978-1-894865-15-9 (relié) ; 978-1-894865-16-6 (édition de poche).
- Ch. STAVRAKOS, *Die byzantinischen Bleisiegel der Sammlung Savvas Kophopoulos. Eine Siegelsammlung auf der Insel Lesbos, I (Byzantios, Studies in Byzantine History and Civilization, 1)*, Turnhout, Brepols Publishers, 2010, xxxi + 184 pages ; illustré. ISBN 978-2-503-53443-5.

- Ch. TERZIS, *Διονυσίου <Τέχνη μουσική>. Είσαγωγή, κείμενο, μετάφραση, σχόλια, κριτική έκδοση (Ακαδημία Αθηνών. Βιβλιοθήκη Α. Μανούση, 11)*, Athènes, Κέντρον Έρευνας της Έλληνικής και Λατινικής Γραμματείας, 2010, xxv + 508 pages. ISBN 978-960-404-175-6 ; ISSN 1106-5931.
- A. TIMOTIN, *Visions, prophéties et pouvoir à Byzance. Étude sur l'hagiographie méso-byzantine (IX-XI siècles) (Dossiers byzantins, 10)*, Paris, Centre d'études byzantines, néo-helléniques et sud-est européennes, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2010, 374 pages. ISBN 2-9530655-1-0.
- F. TINNEFELD, *Die Briefe des Demetrios Kydones. Themen und literarische Form (Mainzer Veröffentlichungen zur Byzantinistik, 11)*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2010, xiii + 311 pages. ISBN 978-3-447-06305-0 ; ISSN 0947-0611.
- K. D. TRIANTAPHYLLOPOULOS, *Άπαντα*, vol. Γ1, éd. par P. K. TSOUKAS, Athènes, Ακαδημία Αθηνών, Ίδρυμα Γαζή-Τριανταφυλλόπουλου, 2010, vi + 279 pages. ISBN 978-960-404-176-3 ; 978-960-98259-4-8 ; set 978-960-404-122-0 ; 978-960-98259-0-0.
- K. D. TRIANTAPHYLLOPOULOS, *Άπαντα*, vol. Γ2, éd. par P. K. TSOUKAS, Athènes, Ακαδημία Αθηνών, Ίδρυμα Γαζή-Τριανταφυλλόπουλου, 2010, vi + 575 pages. ISBN 978-960-404-177-0 ; 978-960-98259-5-5 ; set 978-960-404-122-0 ; 978-960-98259-0-0.
- K. D. TRIANTAPHYLLOPOULOS, *Άπαντα*, vol. Γ3, éd. par P. K. TSOUKAS, Athènes, Ακαδημία Αθηνών, Ίδρυμα Γαζή-Τριανταφυλλόπουλου, 2010, xi + 648 pages. ISBN 978-960-404-178-7 ; 978-960-98259-6-2 ; set 978-960-404-122-0 ; 978-960-98259-0-0.
- Patricia VARONA CODESO, *Miguel III (842-867). Construcción histórica y literaria de un reinado (Nueva Roma, 33)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2009, 395 pages. ISBN 978-84-00-08964-1.
- Venezia arti. Bollettino del Dipartimento di Storia delle arti e conservazione dei beni artistici "Giuseppe Mazzariol" dell'Università Ca' Foscari di Venezia*, 21, Rome, Viella, 2007, 191 pages. ISBN 978-88-8334-457-2.
- G. VIKAN, *Early Byzantine Pilgrimage Art. Revised Edition (Dumbarton Oaks Byzantine Collection Publications, 5)*, Washington D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2010, 109 pages. ISBN 978-0-88402-358-6.
- E. J. WATTS, *Riot in Alexandria. Tradition and Group Dynamics in Late Antique Pagan and Christian Communities*, Berkeley, Los Angeles et Londres, University of California Press, 2010, xvi + 290 pages. ISBN 978-0-520-26207-2.
- Ph. WOOD, *'We have no king but Christ'. Christian Political Thought in Greater Syria on the Eve of the Arab Conquest (c. 400-585)*, Oxford, Oxford University Press, 2010, xii + 295 pages. ISBN 978-0-19-958849-7.
- J. ZIZIOULAS (Métropolitte de Pergame), *L'eucharistie, l'évêque et l'Église durant les trois premiers siècles (Collection Orthodoxie)*, Paris, Les éditions du Cerf, 2011, 317 pages. ISBN 978-2-204-09144-2.

TABLE DES MATIÈRES

Articles

Theodora ANTONOPOULOU, <i>A Textual Source and its Contextual Implications : On Theodore Daphnopates' Sermon On the Birth of John the Baptist</i>	9
Anne-Laurence CAUDANO, <i>"Le ciel a la forme d'un cube ou a été dressé comme une peau" : Pierre le Philosophe et l'orthodoxie du savoir astronomique sous Manuel I^{er} Comnène</i>	19
Reinhart CEULEMANS - Ilse DE VOS - Erika GIELEN - Peter VAN DEUN, <i>Continuation de l'exploration du Florilegium Coislirianum : la lettre èta</i>	74
John COTSONIS - John NESBITT, <i>An Early Byzantine Lead Seal with the Image of the Incredulity of Thomas</i>	127
Matthew DAL SANTO, <i>Imperial Power and its Subversion in Eustratius of Constantinople's Life and Martyrdom of Golinduch (c. 602)</i>	138
Jeroen DE KEYSER - David SPERANZI, <i>Gli Epistolographi Graeci di Francesco Filelfo</i>	177
Marieke DHONT - Peter VAN DEUN, <i>Some Anonymous Recommendations to Athonite Monks</i>	207
Dirk KRAUSMÜLLER, <i>Reconfiguring the Trinity : Symeon the New Theologian on the 'Holy Spirit' and the Imago Trinitatis</i>	216
Jean LEMPIRE, <i>D'Alexandrie à Constantinople: le Commentaire astronomique de Stéphane</i>	241
Sergei MARIEV, <i>Der Begriff des Schönen in der Philosophie Plethons</i>	267
Eugenia RUSSELL - Teodora BURNAND, <i>Donors, Texts and Images. Visualization of the Hagiographical Cycle of St Panteleimon</i>	288
Rudolf STEFEC, <i>Anmerkungen zu weiteren Epigrammen in epigraphischer Auszeichnungsmajuskel</i>	326
Anne TIHON, <i>Barlaam de Seminara. Traité sur la date de Pâques</i>	362
Lieve VAN HOOF - Peter VAN NUFFELEN, <i>Pseudo-Themistius, Pros Basilea : A False Attribution</i>	412

- Philip J. WOOD, *Being Roman in Procopius' Vandal Wars* 424
 Luca ZAVAGNO, "Betwixt the Greeks and the Saracens": *Coins and Coinage in Cyprus in the Seventh and the Eighth Century* 448

Bibliographie

1. *Comptes rendus*
 R. CEULEMANS, c. r. de *Imitatio - aemulatio - variatio. Akten des internationalen wissenschaftlichen Symposions zur byzantinischen Sprache und Literatur (Wien, 22.-25. Oktober 2008) (Veröffentlichungen zur Byzanzforschung, 21)*, éd. par A. RHOBY et E. SCHIFFER, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2010, 291 pages 484
 J. SCHAMP, c. r. de Th. ANTONOPOULOU, *Leonis VI Sapientis Imperatoris Byzantini Homiliae (Corpus Christianorum, Series Graeca, 63)*, Turnhout, Brepols Publishers, 2008, CCXXX + 689 pages 487
 P. YANNOPOULOS, c. r. de S. LAVENNE, *Histamenon et tetarteron. La politique monétaire des empereurs macédoniens entre Nicéphore II (963-969) et Michel IV (1034-1041) (Bibliothèque de Byzantion, 11)*, Bruxelles, Universa Press, 2010, 395 pages, dont 30 avec illustrations ... 489
 2. *Notices bibliographiques* 493
 3. *Ouvrages reçus par M. DE GROOTE* 501



INDEX DE BYZANTION

Index. Tomes I (1924) - XXX (1960), par B. LAGARDE. Bruxelles, 1975. Prix : 33 €.
 Index. Tomes XXXI (1961) - LXX (2000), par A. GAVANAS. Bruxelles, 2006. Prix : 45 €.

BIBLIOTHÈQUE DE BYZANTION

- N° 1. — N. A. BRODSKY. *L'icônographie oubliée de l'Arc Éphésien de Sainte-Marie Majeure à Rome*. Un vol. in-8° de 166 pages, avec VI planches hors texte et 3 dépliants. Prix : 17 €.
 N° 2. — M. SACOPOULO. *Asinou en 1106 et sa contribution à l'icônographie*. Un vol. in-8° de 138 pages, avec XXXIII planches hors texte. Prix : 17 €.
 N° 3. — P. KARLIN-HAYTER. *Vita Euthymii patriarchae CP. Text, translation, introduction and commentary*. Un vol. in-8° de 62 + 268 pages, avec II planches hors texte. Prix : 25 €.
 N° 4. — J. LAFONTAINE-DOSOGNE, avec la collaboration de B. ORGELS. *Itinéraires archéologiques dans la région d'Antioche. Recherches sur le monastère et sur l'icônographie de S. Syméon Stylite le Jeune*. Un vol. in-8° de 222 pages, avec LI planches hors texte. Prix : 20 €.
 N° 5. — ARISTAKES DE LASTIVERT. *Récit des malheurs de la nation arménienne*. Traduction française, avec introduction et commentaire, par M. CANARD et H. BERBÉRIAN. Un vol. in-8° de XLV-148 pages. Prix : 25 €.
 N° 6. — L. HADERMANN-MISGUICH. *Kurbinovo. Les fresques de Saint-Georges et la peinture byzantine du XII^e siècle*. Deux vol. in-8°, 606 pages, 5 planches en couleurs, 75 + 191 illustrations. Prix : 47 €.
 N° 7. — I. SHAHID. *Byzantium and the Arabs. Late Antiquity. I. Série des Réimpressions, 1*. Un vol. in-8°, XVI + 280 pages. Prix : 21 €.
 N° 8. — I. SHAHID. *Byzantium and the Arabs. Late Antiquity. II. Série des Réimpressions, 2*. Un vol. in-8°, XXVI + 296 pages. Prix : 21 €.
 N° 9. — I. SHAHID. *Byzantium and the Arabs. Late Antiquity. III. Série des Réimpressions, 3*. Un vol. in-8°, XXVI + 300 pages. Prix : 21 €.
 N° 10. — J. MOSSAY. *Gregoriana. Série des Réimpressions, 4*. Un vol. in-8°, VIII + 361 pages. Prix : 21 €.
 N° 11. — S. LAVENNE. *Histamenon et Tetarteron. La politique monétaire des empereurs macédoniens entre Nicéphore II (963-969) et Michel IV (1034-1041)*. 365 pages avec 117 figures hors texte. Prix : 56 €.

CORPUS BRUXELLENSIS HISTORIAE BYZANTINAE

Première série : A. A. VASILIEV, *Byzance et les Arabes*.

1. *La dynastie d'Amorium (820-867)*, édition franç. préparée par H. GRÉGOIRE et M. CANARD avec le concours de C. NALLINO, E. HONIGMANN et Claude BACKVIS. Bruxelles, 1935. (*Épuisé*).
 II.1. *La dynastie macédonienne (867-959)*, édition française préparée par M. CANARD. Bruxelles, 1968. Prix : 26 €.
 2. *La dynastie macédonienne (867-959)*, édition française préparée par H. GRÉGOIRE et M. CANARD. Extraits des sources arabes traduits par M. CANARD. Bruxelles, 1950. (*Épuisé*).
 III. *Die Ostgrenze des byzantinischen Reiches von 363 bis 1071 nach griechischen arabischen, syrischen und armenischen Quellen*, von E. HONIGMANN. Bruxelles, 1961. (*Épuisé*).

Deuxième série : SUBSIDIA

- N° 1. — G. OSTROGORSKY. *Pour l'histoire de la féodalité byzantine*. (*Épuisé*).
 N° 2. — G. OSTROGORSKY. *Quelques problèmes d'histoire de la paysannerie byzantine*. (*Épuisé*).
 N° 3. — I. ŠEVČENKO. *Études sur la polémique entre Théodore Métochite et Nicéphore Choumnos*. Prix : 20 €.
 N° 4. — E. HONIGMANN. *Trois mémoires posthumes d'histoire et de géographie de l'Orient chrétien*. Prix : 20 €.

Troisième série : FORMA IMPERII BYZANTINI

- Fase. I. — E. HONIGMANN. *Le Synekdèmos d'Hiéroclès et l'opuscule géographique de Georges de Chypre*. Texte, introduction, commentaire et cartes. Préface de Franz CUMONT. Bruxelles, 1939. Prix : 26 €.

CORPUS FONTIUM HISTORIAE BYZANTINAE. 9.

Series Bruxellensis. I.

Nicephori Bryennii Historiarum libri quattuor, édition, traduction et notes par P. GAUTIER. Bruxelles, 1975. Un vol. in-8° de 408 pages. Prix : 58 €.

Les commandes sont à adresser aux
 ÉDITIONS UNIVERSA, Honderdweg 24, B-9230 WETTEREN (Belgique).
 Tél. : 00 32 (0)9 369.15.63 – Fax : 00 32 (0)9 366 01 99
 Email : info@universa.be